

Mohamed Fathi Osman

DEMOCRACY
PROJECT
Yayasan Abad Demokrasi

Islam, Pluralisme & Toleransi Keagamaan

Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan,
Sejarah, dan Peradaban

Pengantar: Budhy Munawar-Rachman

"Buku ini menyadarkan kita bahwa pluralisme adalah ajaran al-Qur'an yang sangat penting, sejalan dengan pandangan modern yang menyatakan bahwa pluralisme adalah fondasi keadilan, keterbukaan dan demokrasi!"



Islam, Pluralisme dan Toleransi Keagaamaan

Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah, dan Peradaban

MOHAMED FATHI OSMAN

Edisi Digital



Jakarta 2012

ISLAM, PLURALISME, DAN TOLERANSI KEAGAMAAN

Pandangan al-Quran, Kemanusiaan, Sejarah, dan Peradaban

Diterjemahkan dari:

The Children of Adam: an Islamic Perspective on Pluralism
(Washington DC; Center for Muslim-Christian Understanding,
Georgetown University, 1996)

Penulis:

Mohamed Fathi Osman

Penerjemah:

Irfan Abubakar

Kulit Muka:

Eja Assagaf

Edisi Digital

Diterbitkan oleh:

Democracy Project

Yayasan Abad Demokrasi

www.abad-demokrasi.com

Layout dan Redesain cover: Ayla Tanisha

Redaksi: Anick HT



DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR: BUDHY MUNAWAR RACHMAN—VII

1. PLURALISME DI ERA GLOBAL—1

2. ANAK-CUCU ADAM—9

- “Manusia” dan “Umat Manusia”—14
- Perbedaan-perbedaan Perolehan Manusia—18

3 PLURALISME DALAM HUKUM ISLAM—24

- Implikasi Hukum dari Martabat Manusia yang Setara—26
- Perbedaan Ras dan Etnis—30
- Perbedaan Agama—33
- Perbedaan Pendapat—38
- Solusi Tidak Dapat dicapai dengan Kekerasan—43

4. PLURALISME DALAM PERADABAN MUSLIM—48

- Di Wilayah-wilayah Muslim—49
- Melalui Partisipasi dalam Pengetahuan dan Peradaban Dunia—53
- Dalam Perdagangan Dunia—58

5. SUMBANGAN MUSLIM UNTUK PLURALISME GLOBAL DEWASA INI—61

- Syura dan Demokrasi—67
- Pemilihan—68
- Sistem Multi-Partai, Oposisi—75

- Fungsi Legislatif—79
- Pengawasan Publik dan Kelembagaan—82
- Kekhawatiran yang Tak Berdasar—84
- Pluralisme Global—87
- Pluralisme, Keadilan dan Keterikatan Moral—100

BEBERAPA KOMENTAR

- Fathi Osman Tentang Pluralisme dan Demokrasi:
Franz Magnis-Suseno—106
- Fathi Osman Meninggalkan Relung-relung Hampa Tanpa
Analisis Kekuasaan: Daniel Dhakidae—116
- Batas-Batas Optimisme Fathi Osman: Wawasan
Pluralisme Islam dan Globalisasi:
Ihsan Ali-Fauzi—124
- Merawat Kecambah Pluralisme: Trisno S. Sutanto—132
- Islam dan Pluralisme dalam Cita dan Fakta Catatan atas
Fathi Osman: Syafiq Hasyim—144
- Pluralisme, Globalisasi, dan Etika Global:
Lily Zakiah Munir—157
- Mencari Model Pluralisme dalam Islam: Permasalahan
Indonesia: Didin Syafruddin—172
- Islam dan Pluralisme; Catatan Sederhana
untuk Karya Fathi Osman: Kautsar Azhari Noer—187
- Anugerah Allah Buat Anak Cucu Adam:
Zainun Kamal—207

LAMPIRAN

- Tentang Center For Muslim-Christian
Understanding—217
- Tentang Mohamed Fathi Osman—219



KATA PENGANTAR

Oleh Budhy Munawar-Rachman¹

Waktu kuliah di University of Chicago Cak Nur suka merenung di tepi danau Michigan, satu dari 4 danau yang ada di kawasan itu—tempat 90% air tawar dunia. Kata Cak Nur, sungai Nil yang telah menghasilkan peradaban Mesir, tidak sebanding jumlah airnya dengan danau-danau tersebut. Cak Nur merenung mengenai danau-danau ini. Mengapa Tuhan memberikan air yang begitu penting dalam hidup kepada orang Amerika dan Kanada, dan tidak kepada orang Saudi Arabia yang

¹ Budhy Munawar-Rachman, selama 12 tahun menjadi asisten Nurcholish Madjid untuk pengembangan pemikiran Islam. Baru saja menerbitkan Ensiklopedi Nurcholish Madjid (Penerbit Mizan: Jakarta, 2006), sekarang bekerja sebagai Program officer Islam and Civil Society, The Asia Foundation, dan pengajar filsafat dan pemikiran Islam pada Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara, Jakarta

Muslim—misalnya, yang tentu sangat membutuhkan air untuk kehidupan sehari-hari? Cak lalu ingat sebuah firman dalam al-Quran, bahwa Tuhan itu akan mewariskan bumi ini kepada orang saleh. Dan Dr. Imaduddin Abdurrahim, sahabat Cak Nur, pernah meloncat kepada kesimpulan, kalau begitu orang Amerika itu lebih saleh daripada orang Arab, buktinya sumber kehidupan bumi malah dikasih kepada orang Amerika dan tidak kepada orang Arab. Renungan di pinggir Danau Michigan ini sangat menggelisahkan Cak Nur beberapa lama, dan memberinya inspirasi bahwa umat Islam tidak bisa begitu saja, *taken for granted*, menganggap keislaman formal sebagai jaminan. Umat Islam harus bekerja keras mewujudkan nilai-nilai keislaman dalam kehidupan nyata. Semua janji Tuhan dalam al-Qur'an, yang sering dikutip para ulama dan mubalig, pemenuhan-Nya tidak tergantung pada formalitas, tapi kepada esensi—sesuatu yang lebih bersifat maknawi. Renungan itu telah membawa Cak Nur bisa melihat dengan jelas prioritas pentingnya nilai-nilai daripada formalitas keislaman—sebagai *organized religion*. Dan ketika kembali ke Indonesia pada 1986, Cak Nur pun bersama teman-teman seperjuangannya mendirikan Yayasan Paramadina sebagai lembaga yang mengembangkan pemikiran Islam berperspektif pluralis, yang menekankan esensi atau substansi Islam, dimana konstituen pertamanya adalah kelas menengah Muslim.

Tentang Paramadina ini Cak Nur pernah juga merenung,

“Bila konstituen Paramadina adalah kelas menengah, sebenarnya merupakan hal yang natural saja. Karena dalam menguraikan gagasan-gagasan itu kita menggunakan pola-pola ekspresi tertentu, yang disebut ilmiah, akademik, dan lain sebagainya,

maka mau tidak mau yang bisa paham adalah kelas menengah. Jadi, kekelasmenengahan Paramadina itu bukanlah tujuan, melainkan efek dari pendekatan yang kita gunakan. Kebetulan juga didukung oleh teori-teori bahwa perubahan sosial itu berasal dari kelas menengah, yang antara lain muncul dalam teori-teori tentang *strategic elites*, *opinion makers*, *trend makers*, dan lain sebagainya. Istilah-istilah *trend makers* tersebut berasal dari Emil Salim ketika dia memberikan pidato kehormatan saat pendirian dan pembukaan Paramadina. Sebab kalau tidak begitu, kita tidak akan efisien lagi. Kalau kita ke bawah juga, kita harus siap-siap membagi bahasa. Padahal kita tidak bisa menjadi setiap orang, *We cannot be everybody*. Kita harus menjadi *somebody* secara efektif dan *committed*. Jadi, secara sadar ide-ide Paramadina tidak dimaksudkan untuk bisa dikonsumsi oleh seluruh lapisan masyarakat. Namun, saya kira memang perlu ada semacam lapisan yang berperan menyampaikan ide-ide Paramadina kepada masyarakat yang lebih luas. Setidaknya agar kontroversi akibat kesalahpahaman yang terjadi selama ini dapat dikurangi.

Buku ini diterbitkan dalam rangka peringatan Milad ke-20 Paramadina, yang jatuh pada Nopember 2006 ini. Sepanjang 1986-2006, Paramadina telah mengembangkan pemikiran pluralisme dengan spektrum yang sangat luas, dan di dalamnya sangat jelas peranan Nurcholish Madjid, salah seorang pendiri Paramadina, yang sepanjang hayatnya, sampai beliau wafat, 29 Agustus 2005, Cak Nur—begitu panggilan akrabnya—sangat perhatian mengenai perkembangan paham pluralisme ini, baik secara teologis, maupun secara aktual. Sementara buku ini ditulis oleh Mohamed Fathi Osman, seorang profesor, yang seperti

juga Cak Nur, adalah seorang aktivis internasional yang terus mengadvokasikan pentingnya pluralisme, bukan hanya di dunia Muslim, tapi juga global. Fathi Osman, seperti kita baca dalam buku ini, menyadarkan kita bahwa apa yang sedang terjadi dalam dunia Islam sekarang ini, akan menentukan wajah Islam di masa mendatang—tergantung berhasil atau tidak kita menyemai benih-benih “Islam Peradaban” (sebuah istilah yang dipakai juga oleh Cak Nur).

Pengantar—dan penerbitan buku ini yang dibuat dalam rangka peringatan Milad ke-20 Paramadina—akan mencoba membuat perbandingan antara pikiran Cak Nur dan Fathi Osman, untuk menunjukkan dua hal sekaligus. Pertama, bahwa pikiran-pikiran Cak Nur, jika kita bandingkan dengan Fathi Osman, akan memperlihatkan bahwa pemikiran pluralisme yang dikembangkan Cak Nur selama 20 tahun belakangan ini benar-benar mempunyai signifikansi internasional, dimana pluralisme telah merupakan bagian dari wacana global untuk membangun masyarakat yang lebih baik. Kedua, dengan perbandingan pikiran-pikiran Cak Nur dan Fathi Osman, kita akan melihat segi apa yang perlu dikembangkan pasca pemikiran Nurcholish Madjid. Dalam pengantar ini kita akan mengelaborasi dasar-dasar teologis tentang pluralisme yang telah dikembangkan baik oleh Cak Nur maupun Fathi Osman.

Agama itu Sama dan Berbeda Sekaligus

Berdasarkan sebuah Hadis Bukhari, Rasulullah bersabda, “Aku lebih berhak atas Isa putra Maryam di dunia dan akhirat. Para

nabi adalah satu ayah dari ibu yang berbeda-beda dan agama mereka adalah satu. Dari Hadis ini, dan lebih lagi beberapa ayat al-Qur'an berikut, meneguhkan hakikat pandangan pluralisme Cak Nur bahwa, esensi agama (Arab: *din*) dari seluruh rasul adalah sama (Q. 42:13), dan umat serta agama mereka itu seluruhnya adalah umat serta agama yang tunggal (Q. 21:92; 23:52). Kesamaan dan kesatuan semua agama para nabi ditegaskan dalam hadis di atas yang membenarkan bahwa para nabi itu adalah satu saudara lain ibu, namun agama mereka satu dan sama.

Dari sejarah peradaban Islam kita tahu, bahwa rasa keagamaan yang satu ini memanifes dalam pergaulan sosial antara kaum Muslim, Kristen, dan Yahudi; sementara ketiga umat beragama ini menganut agama masing-masing, dan mereka membentuk masyarakat yang satu, di mana perkawanan pribadi, kerja sama bisnis, hubungan guru-murid dalam ilmu, dan bentuk-bentuk aktivitas bersama lainnya berjalan normal dan, sungguh, umum di mana-mana. Kerja sama budaya dan peradaban ini telah terjadi dalam banyak cara. Misalnya, kita dapatkan kamus-kamus biografi pada dokter yang terkenal. Karya-karya ini, meskipun ditulis oleh orang-orang Muslim, mencakup para dokter Muslim, Kristen, dan Yahudi tanpa perbedaan. Dari kumpulan besar biografi itu bahkan dimungkinkan menyusun semacam proposografi dari profesi kedokteran—untuk melacak garis hidup beberapa ratus dokter praktik di Dunia Islam. Dari sumber-sumber ini kita mendapatkan gambaran yang jelas tentang adanya usaha bersama antaragama. Di rumah sakit-rumah sakit dan di tempat-tempat praktik pribadi, para dokter dari tiga agama itu bekerja sama

sebagai rekan atau asisten, saling membaca buku mereka, dan saling menerima yang lain sebagai murid.

Para ahli sejarah Islam, di antaranya Bernard Lewis yang pernah menulis sejarah kerja sama yang beradab antara kaum Muslim dan orang-orang Yahudi dan Kristen di Spanyol (Andalusia), menyimpulkan bahwa tidak ada kerja sama yang harmonis, di Dunia Barat pada waktu itu, juga di Dunia Islam pada masa kemudian—ketika nilai-nilai pluralisme mulai memudar dalam pandangan Muslim paska peradaban Islam klasik. Karena itu belajar dari sejarah, mengkaji ulang “apa itu pluralisme Islam” sangatlah mendesak. Inilah pesan dasar buku Fathi Osman ini—yang juga merupakan pemikiran pluralisme Cak Nur, yang pernah menjadi isu nasional sepanjang 20 tahun usia Paramadina.

Masalah dasar pluralisme yang dikembangkan Cak Nur, yang sering disebut oleh kalangan penganut filsafat perenial sebagai “Kesatuan Transenden Agama-agama” telah memicu fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) untuk “mengharamkan” pemikiran pluralisme. Pengharaman ini tentu saja mengherankan, karena sebenarnya dasar teologis pandangan kesatuan dan kesamaan agama-agama itu ada pada tingkat transenden (esoterik, hakikat), bukan imanen (syari’at).

Debat Fatwa MUI ini telah menjadi kontraproduktif, dan membuat pendalaman pemikiran pluralisme sebagai filsafat maupun teologi—yang memang bisa mempunyai banyak interpretasi menjadi terhalang. Akibat Fatwa MUI itu, timbullah kesan seolah-olah pluralisme menjadi pemikiran yang merusak agama, padahal pluralisme adalah fondasi dalam membangun masyarakat demokratis, seperti sering dikatakan Cak Nur, bahwa paham

pluralisme adalah bagian amat penting dari tatanan masyarakat maju. Dalam paham inilah dipertaruhkan, antara lain, sehatnya demokrasi, keterbukaan, dan keadilan. Pluralisme tidak saja mengisyaratkan adanya sikap bersedia mengakui hak kelompok lain untuk ada, tetapi juga mengandung makna kesediaan berlaku adil kepada kelompok lain itu atas dasar perdamaian dan saling menghormati (sejalan dengan Q., 60: 8). Dalam buku ini Fathi Osman juga menegaskan makna pluralisme (h. 2-3),

Pluralisme adalah bentuk kelembagaan di mana penerimaan terhadap keragaman melingkupi masyarakat tertentu atau dunia secara keseluruhan. Maknanya lebih dari sekadar toleransi moral atau koeksistensi pasif. Toleransi adalah persoalan kebiasaan dan perasaan pribadi, sementara koeksistensi adalah semata-mata penerimaan terhadap pihak lain, yang tidak melampaui ketiadaan konflik. Pluralisme, di satu sisi, mensyaratkan ukuran-ukuran kelembagaan dan legal yang melindungi dan mengesahkan kesetaraan dan mengembangkan rasa persaudaraan di antara manusia sebagai pribadi atau kelompok, baik ukuran-ukuran itu bersifat bawaan ataupun perolehan. Begitu pula, pluralisme menuntut suatu pendekatan yang serius terhadap memahami pihak lain dan kerja sama yang membangun untuk kebaikan semua. Semua manusia seharusnya menikmati hak-hak dan kesempatan-kesempatan yang sama, dan seharusnya memenuhi kewajiban-kewajiban yang sama sebagai warga negara dan warga dunia. Setiap kelompok semestinya memiliki hak untuk berhimpun dan berkembang, memelihara identitas dan kepentingannya, dan menikmati kesetaraan hak-hak dan kewajiban-kewajiban dalam negara dan dunia internasional.

Cak Nur, dalam debat pluralisme di Indonesia selalu menegaskan bahwa bangsa Indonesia akan memperoleh manfaat besar dalam usaha transformasi sosialnya menuju demokrasi, keterbukaan, dan keadilan itu, jika pluralisme itu dapat ditanamkan dalam kesadaran kaum Muslim yang merupakan golongan terbesar warga negara. Artinya bagi Cak Nur, dengan menyadari kenyataan bahwa bagian terbesar bangsa kita adalah orang-orang Muslim, maka maju atau mundurnya bangsa Indonesia, tentu akan mempunyai dampak positif atau negatif kepada agama Islam dan orang-orang Muslim, termasuk dampak kredit dan diskredit. Kredit kepada Islam dan kaum Muslim di Indonesia jika negeri ini maju, atau diskredit jika ia tetap terbelakang. Oleh karena itu, suatu kesimpulan truistik dan sederhana pernah dilakukan Cak Nur, bahwa tidak ada jalan lain bagi bangsa Indonesia, khususnya kaum Muslim, untuk membuat negeri ini maju, makmur, kuat, dan modern, demi kehormatannya sebagai “Bangsa Muslim terbesar di muka bumi”, para ahli sejarah mengembangkan pluralisme dan demokrasi secara sungguh-sungguh.

Maka kembali kepada gagasan pluralisme. Pluralisme adalah suatu keharusan, apalagi dalam pluralisme itu ada ruang untuk dialog, dan komitmen yang tulus kepada nilai-nilai bersama kewarganegaraan (*civic values*). Seperti pernah ditegaskan oleh Cak Nur,

... Pluralisme tidak dapat hanya dipahami dengan mengatakan bahwa masyarakat kita adalah majemuk, beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama, yang justru hanya menggambarkan kesan fragmentasi. Pluralisme juga tidak

boleh dipahami sekadar sebagai. “kebaikan negatif” (*negative good*), hanya ditilik dari kegunaannya untuk menyingkirkan fanatisme (*to keep fanaticism at bay*). Pluralisme harus dipahami sebagai “pertalian sejati kebhinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban” (*genuine engagement of diversities within the bonds of civility*). Bahkan pluralisme adalah juga suatu keharusan bagi keselamatan umat manusia, antara lain melalui mekanisme pengawasan dan pengimbangan yang dihasilkannya. Dalam Kitab Suci bahkan disebutkan bahwa Allah menciptakan mekanisme pengawasan dan pengimbangan antara sesama manusia guna memelihara keutuhan bumi, dan merupakan salah satu wujud kemurahan Tuhan yang melimpah kepada umat manusia “...Sekiranya Allah tidak menahan suatu golongan atas golongan yang lain, niscaya binasalah bumi ini. Tetapi, Allah penuh karunia atas semesta alam,” (Q, 2:251).

Jelaslah, baik Cak Nur maupun Fathi Osman dalam buku ini menegaskan bahwa pluralisme adalah bagian dari peradaban, yang secara teologis, didasarkan pada konsep kesamaan dasar (*common platform, kalimat-un sawd*) agama-agama. Sementara *dîn* atau esensi agama itu sama; kepada setiap golongan dari kalangan umat manusia Allah menetapkan *syir`ah* (atau *syari`ah*, yakni, jalan) dan *minhâj* (cara) yang berbeda-beda. Perbedaan agama-agama ini secara teologis memang disebabkan karena Allah tidak menghendaki umat manusia itu satu dan sama semua dalam segala hal. Allah malah menghendaki agar manusia dalam perbedaan yang bisa membawa rahmat ini, saling berlomba-lomba menuju kepada berbagai kebaikan. Al-Qur`an menurut Cak Nur dan Fathi Osman menegaskan bahwa nanti seluruh umat manusia akan kembali kepada Allah dan kelak Dialah yang akan

membeberkan hakikat perbedaan antara manusia itu (Q. 5:48). Sehingga, bukan hanya kesatuan yang merupakan esensi agama-agama, tetapi perbedaan juga merupakan kenyataan yang harus dihormati, bahkan dikembangkan untuk kemaslahatan bersama.

Perbedaan itu terutama ada pada ritus dan simbolisme keagamaan, atau dalam istilah al-Qur'an disebutkan bahwa untuk setiap umat telah ditetapkan Allah upacara-upacara keagamaan atau mansak (jamak: *manâsik*), yang harus mereka laksanakan (Q. 22:34 dan 68). Dan setiap umat mempunyai *wijhah* (titik "orientasi", tempat mengarahkan diri), yang disimbolkan dalam konsep tentang tempat suci, waktu suci, hari suci, dan seterusnya. Pikiran seperti ini sekarang dalam fenomenologi agama dikembangkan sebagai "Gagasan tentang Yang Suci" (Mircea Eliade). Yang menarik, dan seringkali kaum Muslim melupakannya, bahwa al-Qur'an begitu menegaskan, agar manusia tidak perlu mempersoalkan adanya *wijhah* untuk masing-masing golongan itu, karena yang penting ialah manusia berlomba-lomba menuju berbagai kebaikan (*fastabiq-û'l-khayr-ât*). Di manapun manusia berada, Allah nanti akan mengumpulkan semua mereka menjadi satu (*jami'an*). Jadi, di sini ada argumen untuk "kesatuan" dan "keberbedaan" agama-agama sekaligus. Dan keduanya mempunyai makna yang penting dalam memecahkan masalah hubungan antaragama. Pengertian dan pengelolaan sosial persamaan dan perbedaan agama-agama ini sangat diperlukan, terutama dalam membangun suasana kemasyarakatan yang terbuka dan bebas, yang memungkinkan para warganya untuk mengingatkan satu sama lain tentang kebenaran dan ketabahan dalam hidup, yaitu ketabahan perjuangan

bersama mewujudkan kebenaran dan keadilan (misalnya cita-cita sosial kebangsaan).

Dalam sejarah etika politik kita tahu, bahwa untuk memberi ruang bebas bagi adanya pengawasan sosial itu, negara-bangsa ditegakkan atas dasar keseimbangan kekuatan-kekuatan yang saling mengendalikan dan mengawasi, dan mencegah dominasi suatu kekuatan mana pun. Di sini baik Cak Nur maupun Fathi Osman sepakat bahwa hukum keseimbangan antara manusia adalah anugerah Allah yang amat besar sehingga bumi terhindar dari kehancuran. *Kalaulah Allah tidak menolak (mengimbangi) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, maka pastilah bumi hancur. Tetapi, Allah memiliki kemurahan kepada seluruh alam* (Q. 2: 251). Bumi manusia ini bisa bertahan karena berjalannya hukum keseimbangan. Karena itu, mengusahakan terciptanya kekuatan-kekuatan yang seimbang antara masyarakat manusia, baik secara nasional ataupun global merupakan keharusan. Itu sebabnya seni mengelola perbedaan itu sangat penting.

Oleh karena itulah, tentang “perbedaan agama-agama” seperti ditegaskan Fathi Osman (h. 27), “Manusia... harus menangani perbedaan-perbedaan dalam dunia ini dengan cara terbaik semampu mereka, sembari menyerahkan penilaian akhir mengenai apa yang secara mutlak benar atau salah kepada Tuhan, karena tidak ada satu pun cara mencapai kesepakatan atas kebenaran yang mutlak, sebagaimana telah ditekankan berulang-ulang dalam al-Qur’an” (lihat misalnya, Q. 2:113; 3:55; 5:48; 6:164; 10:93; 16:92, 124: 22:69; 32:25; 39:3, 46; 45:17). Namun demikian, menurut Fathi Osman, walaupun terdapat penekanan yang berulang-ulang

ini, selalu saja ada orang-orang yang memainkan peranan Tuhan sebagai pemilik satu-satunya kebenaran.

Penegasan untuk menangani perbedaan-perbedaan dengan cara terbaik, itu berarti manusia harus mendiskusikan perbedaan-perbedaan mereka dengan cara yang masuk di akal, sementara tetap menyadari akan kemajemukan mereka. Dalam perkara-perkara keduniawian, mereka dapat mengatasi perbedaan-perbedaan mereka dengan mencapai mayoritas untuk suatu pandangan tertentu, tetapi dalam perkara agama, kebebasan beragama harus dijamin untuk setiap manusia. Dialog antara keyakinan dapat diarahkan untuk mencapai pengertian yang lebih baik mengenai “yang lain” sembari menampik pemaksaan menyakitkan dan tidak adil terhadap keyakinan. Fathi Osman menegaskan, bahwa al-Qur’an mengajarkan bahwa dialog semacam ini harus diselenggarakan dalam cara yang paling konstruktif baik dari segi metode maupun moral (Q. 16:125; 29:46). Tidak boleh ada kelompok yang mengarahkan argumennya atas dasar premis bahwa argumennya adalah satu-satunya yang mewakili seluruh kebenaran!

Tidak boleh adanya klaim kebenaran mutlak dalam masyarakat inilah yang membuat masyarakat menjadi terbuka. Keterbukaan dengan sendirinya mengandung pengertian kebebasan. Dan logika dari kebebasan ialah tanggung jawab. Seseorang disebut bebas apabila ia dapat meyakini dan melakukan sesuatu seperti dikehendaknya sendiri atas pilihan serta pertimbangannya sendiri, sehingga orang itu secara logis dapat dimintai pertanggungjawaban atas apa yang ia lakukan. Seseorang yang melakukan sesuatu karena terpaksa dengan sendirinya tidak

dapat dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dilakukannya itu. Dalam filsafat dikatakan, bahwa tanggung jawab dalam kaitannya dengan kebebasan melibatkan beberapa persyaratan— dan ini juga merupakan persyaratan bagi mungkinnya kebebasan dalam beragama.

Pertama, kelangsungan identitas perorangan. Artinya, tindakan yang bebas ialah tindakan yang tetap mencerminkan kepribadian orang bersangkutan. Justru seseorang bebas melakukan sesuatu karena sesuatu itu mencocoki dirinya, sehingga menjadi pilihannya. Dan agama sangat melindungi pilihan pribadi ini. Maka tidak dapat dinamakan sebagai kebebasan jika seseorang melakukan sesuatu yang tidak merupakan kelanjutan yang konsisten dari kepribadiannya. Dan hanya dengan dasar kontinuitas dan konsistensi itu, maka seseorang dapat dipandang sebagai bertanggung jawab atas tindakannya. Dan ini merupakan dasar bagi keharusan adanya *freedom of conscience*, kebebasan nurani.

Kedua, seseorang disebut bebas dan bertanggung jawab kalau pekerjaan yang dilakukannya benar-benar keluar dari dirinya sendiri, jadi tidak dipaksakan dari luar. Disebut ada pemaksaan, kalau suatu tindakan itu bertentangan dengan kemauan yang bersangkutan. Karena itu dia tidak dapat bertanggung jawab atas tindakan yang dilakukannya.

Ketiga, orang disebut bebas dan bertanggung jawab jika ia berakal, yakni, ia mengetahui keadaan khusus perkara yang dihadapi. Jika ia melakukannya karena tidak mengerti, maka ia tidak dapat dipandang sebagai bertanggung jawab.

Keempat, orang bersangkutan haruslah seorang pelaku moral (*moral agent*), yaitu orang yang mengetahui aturan umum yang dituntut oleh masyarakatnya. Tanpa pengetahuan itu, seseorang tidak mungkin diperlakukan sebagai bertanggung jawab atas tindakannya.

Penjelasan “filsafat kebebasan ini” menegaskan prinsip-prinsip hubungan antaragama yang secara konsisten sungguh-sungguh peduli pada adanya pluralitas agama, dengan semua konsekuensinya seperti kebebasan beragama. Al-Qur’an (2: 148 dan 4: 48) menegaskan pluralitas itu dalam berlomba-lomba dalam berbuat kebajikan, koeksistensi damai, dan keadilan, serta perlakuan yang sama. Cak Nur dan Fathi Osman menegaskan, inilah titik pusat ajaran pluralitas dalam al-Qur’an, yang oleh banyak kalangan dipandang sebagai sangat unik karena semangatnya yang serba mencakup dan meliputi agama-agama lain. Oleh karena ajaran Islam yang *all-inclusive* dan pluralis ini, menurut Cak Nur dalam banyak kesempatan perkuliahan di Paramadina, al-Qur’an memerintahkan kepada Nabi Muhammad saw. untuk menyampaikan ajaran pluralisme ini kepada umat manusia, *“Mereka, para Nabi itu, adalah orang-orang yang telah dibimbing Allah. Maka dengan bimbingan mereka itulah engkau, Muhammad, harus meneladani. Katakanlah, hai Muhammad, Aku tidak meminta bayaran kepada kamu atas petunjuk itu. Semua itu adalah semata-mata peringatan bagi seluruh alam”* (Q. 6:90). Fathi Osman menegaskan pada poin ini umat Islam bisa ikut menyumbangkan pikiran dan pengalaman pluralisme dalam sejarah Islam, untuk kemajuan peradaban global dewasa ini (h. 82-83).

Islam menyediakan prinsip-prinsip umum untuk cara hidup perseorangan, keluarga, masyarakat, negara, dan dunia demi menjamin perdamaian, stabilitas, keadilan, dan hubungan-hubungan yang membuahkan, tetapi Islam tidak menguraikan program-program praktis yang terperinci, karena hal-hal yang rinci seperti itu mesti mengalami perubahan untuk menyesuaikan diri dengan perubahan-perubahan di dalam keadaan lingkungan manusia dalam waktu dan tempat yang berbeda. Islam mengizinkan ruang yang luas bagi kreativitas akal manusia untuk mencakup perubahan-perubahan tersebut pada saat munculnya, karena akal manusia juga merupakan anugerah Tuhan yang harus digunakan dan dikembangkan secara penuh dan hendaknya tidak dibatasi atau dilumpuhkan oleh anugerah Tuhan lain yang merupakan pesan-Nya yang mengarahkan.

Berdasarkan survey atas visi al-Qur'an, Cak Nur maupun Fathi Osman meyakini bahwa pluralisme adalah ajaran dasar para nabi dan rasul. Nabi dan rasul adalah "Petunjuk Jalan menuju kebenaran". Setiap kaum mempunyai nabi, dan tidak ada satu umat pun kecuali telah pernah datang kepadanya seorang pemberi peringatan (Q. 16:36; 13:7; 35:24). Ketiga ayat ini menegaskan, bahwa pada setiap umat, atau golongan ada seorang nabi. Kata "nabi" (*nabi*) artinya "yang diberi kabar". Ayat di atas menegaskan bahwa seorang Nabi adalah pembawa berita gembira, dan pemberi peringatan. Tafsir Abdullah Yusuf Ali menafsirkan ayat Q. 35:24 ini, dengan mengatakan bahwa, "Hanya Allahlah yang mengirimkan wahyu. Sementara ada peringatan bagi mereka yang lalai, ada pula "kabar baik" (dalam istilah Kristen, injil)

bagi mereka yang mau mendengar dan bertobat. Peringatan itu selalu disampaikan kepada semua umat...”

Dan berdasarkan sebuah hadis dikatakan bahwa jumlah rasul ada tiga ratus lima belas orang, tetapi umumnya umat Islam hanya mengenal nama para nabi dan rasul sebanyak 25 orang, sejak dari Nabi Adam, “Bapak Umat Manusia”, sampai kepada Nabi Muhammad, penutup para nabi dan rasul itu. Sebagian para rasul yang kisahnya dituturkan dalam al-Qur’an adalah tokoh-tokoh Taurat dan Injil yang dipakai al-Qur’an untuk “Alkitab Ibrani” dan “Perjanjian Baru”, dan dapat dikatakan semua berasal hanya dari kalangan bangsa-bangsa di Timur Tengah. Lebih dari itu, sebagian besar mereka adalah anak turunan Nabi Ya’qub (yang bergelar Isra’il, artinya “Hamba Allah”, sehingga mereka sangat dikenal dengan sebutan “Bani Isra’il” artinya “Anak turunan Israel”). Dengan keturunan Nabi Ya’qub yang banyak menampilkan para nabi dan rasul itu disebut dalam al-Qur’an dengan istilah *al-asbâth* (Q. 2:136, 140; 3:84; 4:136), yang terbagi ke dalam dua belas suku (Q. 7:160), mengikuti jumlah anak-anak Nabi Ya’qub yang dua belas orang. Inilah yang dikenal sebagai suku-suku Israil yang diperbudak selama ratusan tahun oleh Fir’aun dari Mesir, dan yang kelak dibebaskan oleh dan menjadi umat Nabi Musa as. Nabi Ya’qub adalah putra Nabi Ishak dan Nabi Ishak adalah putra Nabi Ibrahim dari istri pertamanya, Selain berputra Ishak, dari istrinya yang kedua, Hajar, Nabi Ibrahim juga berputra Isma’il yang belasan tahun lebih tua dari Ishak. Dari Isma’il inilah diturunkan Nabi Muhammad saw. penutup para nabi dan rasul (*khâtam-u ‘l-anbiyâ’ wa ‘l-mursalin*). Maka, Ibrahim pun dalam literatur studi-studi agama sering disebut sebagai “Bapak

Para Nabi” (*abâ ‘1-anbiyâ*). Dari sinilah pentingnya kedudukan Nabi Ibrahim dalam sistem keimanan Islam. Dialah yang dijuluki sebagai “Bapak Orang Beriman” yang mempertemukan tiga tradisi agama Semitik, yaitu Yahudi, Kristiani, dan Islam.

Cak Nur, maupun Fathi Osman dalam buku ini setuju bahwa elaborasi teologi pluralisme dalam Islam dapat diperdalam dari makna Nabi Adam sebagai “Bapak Umat Manusia” maupun Ibrahim sebagai “Bapak Para Nabi”. Uraian di atas hanya mau menegaskan bahwa salah satu pokok keimanan dalam Islam, yaitu kepercayaan kepada sekalian para nabi dan rasul itu, mempunyai makna teologis yang mendalam, dan menjadi prinsip untuk sebuah paham pluralisme Islam. Al-Qur’an menyebut bahwa Allah telah mengutus rasul untuk setiap golongan manusia. Dan bahwa para rasul itu adalah manusia biasa yang mendapat wahyu atau pengajaran langsung dari Tuhan tentang jalan hidup yang benar (Q. 12:109; 16:43). Menurut Cak Nur, sebagai manusia biasa, para rasul melakukan hal-hal yang secara wajar dilakukan oleh umumnya manusia yang disebut sebagai *al-a’râdl al-basyariyah*—sifat-sifat wajar kemanusiaan—seperti berumah tangga dan mempunyai keturunan (Q. 13:38), “menyantap makanan serta ber-jalan di pasar-pasar untuk berdagang..” (Q. 25:20). Juga disebutkan bahwa di antara para rasul itu ada yang dituturkan kepada Nabi Muhammad saw. sendiri (melalui kisah-kisah dalam al-Qur’an) dan ada pula yang tidak dituturkan (Q. 4:164; 40:78)—yang oleh para pemikiran Muslim klasik maupun kontemporer telah menegaskan kebenaran ajaran agama-agama Timur, seperti Hindu, Buddha, Taoisme, Konghucu, dan sebagainya. Para rasul itu diutus dengan bahasa kaumnya masing-masing (Q. 14:4), namun

semuanya dengan tujuan yang sama, yaitu—menurut istilah Cak Nur dan Fathi Osman—mengajak umat manusia untuk “menempuh jalan kebenaran”, dengan inti pengakuan adanya Tuhan Yang Maha Esa dan kewajiban menghambakan diri (beribadat) hanya kepada-Nya (Q. 21:25). Selain ajaran pokok Ketuhanan Yang Maha Esa (*tawhîd*) itu, para rasul juga menyerukan perlawanan kepada *thâghût*, yakni kekuatan jahat dan zalim (Q. 16:36), sebagai suatu segi ajaran sosial keagamaan yang membebaskan. Kaum beriman harus percaya kepada seluruh nabi dan rasul, tanpa membedakan seorang pun dari lainnya, dengan sikap berserah diri (*islâm*) kepada Tuhan (Q. 2:136 dan 285; 3: 84). Oleh karena itu sangat jelas, bahwa tidak ada perbedaan substansial antara satu agama dengan agama lain di hadapan Tuhan. Inilah yang oleh kaum pluralis disebut sebagai “argumen kesetaraan kaum beriman” di hadapan Tuhan.

Argumen kesetaraan ini menjadi prasyarat bagi kebebasan. Sementara kebebasan menjadi prasyarat bagi terciptanya mekanisme pengawasan sosial. Ini nanti akan menjadi dasar pelembagaan politik yang masing-masing komponennya mengenal pembagian kerja yang jelas dan berhubungan satu sama lain dalam rangka—yang pernah Cak Nur advokasikan sebagai—*checks and balances* atau pengendalian dan pengimbangan. Kerangka pemikiran *trias politica* barangkali tidak mungkin terlaksana secara murni. Tetapi pengalaman politik modern menunjukkan bahwa *overlapping* dalam bidang kerja dan wewenang antara lembaga-lembaga administrasi pemerintahan, legislasi, dan yudikasi—seperti kita lihat dalam praktik politik Indonesia sekarang ini—akan mendapatkan peluang bagi berbagai bentuk

manipulasi politik. Diperlukannya mekanisme pengendalian dan pengimbangan (*checks and balances*) justru terkait dengan masalah dinamika hubungan kerja dan wewenang antara lembaga-lembaga eksekutif, legislatif, dan yudikatif. Sistem sosial-politik demokratis mensyaratkan adanya pembagian kerja yang jelas dan tegas antara ketiga lembaga itu.

Penjelasan di atas memperlihatkan kaitan pemikiran teologis dengan etika politik, yang menjadi minat baik Cak Nur maupun Fathi Osman, yang akan kita elaborasi lebih jauh.

Hanīfīyah dan Titik Temu Agama-agama

Symbolisme dan narasi kenabian Adam dan Ibrahim ini membawa kepada titik temu agama-agama dan kemanusiaan. Dalam buku ini Fathi Osman menegaskan dasar humanisme Islam dari penafsiran tentang “Anak-Cucu Adam” (*the children of Adam*). Sementara Cak Nur juga banyak mengelaborasi kisah perjanjian anak cucu Adam dengan Tuhan sebagai dasar primordial kemanusiaan.

Perjanjian primordial yang sudah mengendap di bawah sadar kita yang paling mendalam ini kemudian melahirkan hati nurani. Perjanjian kita dengan Tuhan itu tidak hanya berada di bawah permukaan kesadaran pada dunia psikologis semata, tetapi juga tertanam dalam dunia spiritual dan banyak memengaruhi hidup kita. Karena itu, bahagia dan sengsara sangat dipengaruhi oleh hati nurani. Wujud adanya perjanjian dengan Tuhan untuk mengakui-Nya sebagai *Rabb*, antara lain adalah dorongan bagi manusia untuk menyembah. Sebaliknya, dengan adanya perjanjian dengan Tuhan untuk

tidak menyembah setan, maka manusia mempunyai naluri untuk menolak hal yang tidak baik, di mana dosa dirumuskan sebagai segala sesuatu yang bertentangan dengan hati nurani. Karena itu, kesengsaraan sebenarnya dimulai dengan adanya perasaan ketidakcocokan dengan hati nurani.

Selanjutnya menurut Cak Nur dan Fathi Osman, Ibrahim adalah simbol seorang yang *hanif* dan *muslim*. Dua istilah ini, *hanif* dan *muslim* menunjukkan kepada pengertian “generik”, yaitu ajaran yang perenial yang belum tertundukkan oleh ruang dan waktu (sejarah). Hilangnya kemurnian inilah yang menyebabkan munculnya sifat sektarian dan komunalistik (bersemangat golongan, dan fundamentalis), yang mempunyai ciri anti-intelektual yang kental dan banyak mencoba memutarbalik jarum jam kemajuan. Ini ditunjukkan antara lain dengan menawarkan pandangan keagamaan yang serba sempit, fanatik dan tidak toleran. Fundamentalisme di sini hanya memahami agama sebagai deretan diktum-diktum mati dan kaku serta simplistik, dan sebagai larangan-larangan tidak rasional, tanpa memberi peluang untuk adanya pertanyaan dan “penanyaan”. Obsesi kaum fundamentalis di sana adalah memaksa orang lain mengikuti kelompok mereka. Rekrutmen anggota baru dilakukan melalui usaha-usaha cuci otak dan *deprogramming*, untuk menghasilkan *mindset* yang tegar dan taat secara mutlak tanpa sikap kritis. Mereka tidak tertarik pada usaha jujur dan sejati untuk mencari makna hidup.

Cak Nur dalam banyak kesempatan perkuliahan di Paramadina—dan menjadi pelopor penafsiran Islam inklusif—sering menegaskan bahwa perkataan “*hanif*” menunjuk kepada perihal yang murni, suci dan benar dalam inti pandangan Ketuhanan

Yang Maha Esa atau *tawhid*; sedangkan perkataan “muslim” menunjukkan kepada pengertian sikap tunduk (*din*) dan pasrah total hanya pada kemurnian, kesucian dan kebenaran itu, yang di atas segalanya ialah tunduk dan pasrah total Yang Maha Esa (*islâm*). Kedua pengertian itu merupakan hakikat kemanusiaan yang asasi dan abadi (perennial), sebagai kelanjutan atau konsekuensi adanya perjanjian primordial antara manusia dan Tuhan untuk menghamba kepada-Nya, dan berbuat kebaikan yang bakal mengantarkan kembali kepada Penciptanya itu (Q. 7: 172).

Melanjutkan simbolisme humanisme dari penafsiran tentang Adam yang dielaborasi Fathi Osman, bagi Cak Nur “kehanifan” dan “kemusliman” dalam arti generik merupakan kenyataan alami atau *fithrah* yang paling asasi dalam diri manusia. Keduanya adalah inti kemanusiaan yang paling suci, perenial, universal dan menjadi pangkal keagamaan atau pandangan hidup yang tegak lurus dan benar—justru karena seruan kepada umat manusia untuk menerima ajaran Tuhan disangkutkan dengan fitrah dan kehanifan (Q. 30: 30).

Al-Qur’an menyebutkan Ibrahim bukanlah seorang komunalis maupun sektarian, dengan klaim-klaim eksklusif sebagai satu-satunya pemegang kebenaran. Kehanifan dan kemusliman menuntut pembebasan dari eksklusivisme serupa itu sesuai dengan yang diajarkan Nabi Ibrahim.

Dalam semangat kehanifan ini, Cak Nur maupun Fathi Osman setuju bahwa konsep ini bisa menjadi dasar semangat toleransi, solidaritas dan persaudaraan di antara sesama umat beriman. Al-Qur’an memperingatkan bahwa semua kaum beriman adalah bersaudara, dan karenanya “...janganlah satu kaum merendah-

kan kaum yang lain, kalau-kalau mereka yang direndahkan itu lebih baik daripada mereka yang merendahkan,” (Q. 49:1 I). Keberimanan di sini yang dimaksud tentu saja bukan hanya dalam arti formalistis, tetapi lebih mendalam dari itu, yaitu segi-segi substansial dan religiusitas.

Setiap pribadi mempunyai religiusitas, dan mengatakan bahwa setiap pribadi memiliki naluri religiusitas—dalam pengertian apa pun, baik yang sejati maupun yang palsu—sebenarnya sama dengan mengatakan bahwa setiap pribadi memiliki naluri untuk berkepercayaan. Dalam tinjauan antropologi naluri itu muncul berbarengan dengan memperoleh kejelasan tentang hidup itu sendiri dan alam sekitar yang menjadi lingkungan hidup itu. Karena itu setiap orang dan masyarakat pasti mempunyai keinsafan tertentu tentang apa yang dianggap “pusat” atau “sentral” dalam hidup. Seperti dikatakan oleh Mircea Eliade, bahwa setiap orang cenderung, sekalipun tanpa disadari, mengarah ke dan menuju pusatnya sendiri, di mana ia akan menemukan hakikat yang utuh—yaitu rasa kesucian.

Penemuan rasa kesucian ini hanya mungkin menjadi maksimal, kalau ada kebebasan dalam beragama, yang merupakan inti dari paham pluralisme dan toleransi keagamaan. Tetapi, mengapa pluralisme dan toleransi keagamaan penting? Jawabannya, karena setiap kelompok pemeluk agama selalu bisa terancam menjadi sektarian dan komunal. Hal itu akan terjadi ketika para pemeluk tidak sanggup mengangkat pemahaman keagamaannya di atas desakan-desakan dan dikte-dikte lingkungan sosial-budaya dan fisiknya. Alasan inilah yang menjadikan Cak Nur maupun Fathi Osman menegaskan bahwa pengembangan paham pluralisme

dalam agama-agama merupakan keharusan, agar ancaman sektarianisme, komunalisme, fundamentalisme bisa diatasi dengan keberagamaan yang penuh kelapangan dan toleran (*al-hanīfīyah al-samhah*). Pengembangan pluralisme ini penting, karena al-Qur'an sudah memberi fondasi yang kuat pada pentingnya pluralisme, lewat penolakan secara tegas keberagamaan yang komunalistik, sektarianistik, dan fundamentalistik. Bahkan pada mereka yang menolak kaum ahli kitab—yang diakui sepenuhnya keberadaannya oleh al-Qur'an—disebut (Q. 113-115). *“Mereka itu tidaklah sama semua. Di antara kaum Ahli Kitab ada umat yang tegak-lurus, mempelajari ajaran-ajaran Allah di tengah malam, dan mereka bersujud (beribadat). Mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat, menganjurkan kebaikan dan mencegah kejahatan, dan mereka bergegas dalam berbagai kebaikan. Mereka tergolong orang-orang yang saleh. Apapun kebaikan yang mereka kerjakan, mereka tidak akan diingkari. Allah Maha Tahu tentang orang-orang yang bertakwa”*. Tetapi, dalam cakupan lebih luas, al-Qur'an sangat jelas menegaskan prinsip pluralisme bahwa *“... orang-orang yang beriman, kaum Yahudi, kaum Kristen, kaum Sabeen, siapa saja di antara mereka yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir dan berbuat baik, mereka mendapatkan pahala di sisi Tuhan mereka, tidak ada ketakutan atas mereka, dan mereka tidak akan bersedih,”* (Q. 2:62, juga 5:69).

Terhadap ayat yang terakhir ini, mayoritas komentator-komentator Muslim dengan sia-sia telah berusaha untuk tidak menerima maksud yang jelas sekali dinyatakan oleh kedua ayat di atas (ayat mengenai adanya keselamatan dalam agama-agama bukan Islam, Q. 2:62 dan 5:69, bahwa orang-orang—dari kaum

yang manapun juga—yang memercayai Allah dan Hari Kiamat serta melakukan amal kebajikan akan memperoleh keselamatan). Komentator-komentator tersebut mengatakan bahwa yang dimaksud dengan orang-orang Kristen dan Shabi'in di dalam ayat tersebut adalah orang-orang Yahudi, Kristen, dan Shabi'in yang telah masuk Islam. Penafsiran ini jelas sekali salah karena seperti terlihat di dalam ayat-ayat tersebut, orang-orang Muslim adalah yang pertama di antara keempat kelompok “orang-orang yang beriman kepada...” Selanjutnya komentator-komentator tersebut mengatakan bahwa mungkin pula yang dimaksudkan dengan orang-orang Yahudi, Kristen, dan Shabi'in itu adalah orang-orang Yahudi, Kristen, dan Shabi'in yang saleh sebelum kedatangan Nabi Muhammad, inilah penafsiran yang lebih salah. Karena yang benar, jelas adalah mereka yang memercayai Allah dan Hari Kiamat serta melakukan amal kebajikan, dengan kata lain mereka yang menerima agama yang hanif.

Cak Nur maupun Fathi Osman sama-sama sepakat, bahwa untuk menerima agama yang hanif, yang merupakan fitrah manusia, diingatkan agar manusia memiliki semangat kembali kepada-Nya, bertakwa kepada-Nya, dan janganlah tergolong kaum musyrik, yaitu mereka yang memecah belah agama mereka, lalu menjadi berkelompok-kelompok, setiap golongan membanggakan apa yang ada pada mereka (akibatnya, antara lain, merasa paling benar, eksklusif) (Q. 30:31-32). Di sini jelas Cak Nur maupun Fathi Osman setuju bahwa agama kehanifan—menurut al-Qur'an—memiliki sifat utama pandangan yang serba inklusivistik dan pluralis. Sementara sistem keagamaan sektarian dan komunalistik memiliki sifat utama pandangan

serba eksklusivistik, sering muncul dalam keagamaan berjenis fundamentalis dan radikal.

Cak Nur pernah mengutip pendapat Fazlur Rahman, bahwa pengetahuan kalangan fundamentalis tentang Islam sebenarnya dangkal. Ia mengatakan bahwa fundamentalisme, “pada dasarnya, merupakan fungsi orang bukan ahli; kebanyakan mereka adalah kalangan profesional seperti pengacara, dokter, dan insinyur”. Fazlur Rahman melihat gejala ini sebagai sesuatu yang bisa membahayakan, sebab dapat menimbulkan pemiskinan intelektual atas Islam. Ia menyatakan bahwa kaum Muslim harus lebih menghargai warisan intelektual tradisional mereka. Pesisir dalam poin ini, Cak Nur maupun Fathi Osman menegaskan bahwa peradaban Muslim klasik yang besar itu dibangun atas fondasi paham kehanifan dan kemusliman yang harus diapresiasi secara kreatif untuk membangun peradaban Muslim kontemporer yang besar.

Esensi makna hanif dan muslim begitu mendasar, sehingga wajar jika al-Qur’an menyebutkan bahwa Allah tidak akan menerima pandangan hidup selain ajaran sikap pasrah dan tunduk-patuh kepada-Nya sebagaimana diajarkan oleh semua nabi dan rasul. Inilah makna sebenarnya dari firman Q. 3:18-20 bahwa “agama di sisi Allah ialah sebagai sikap pasrah (*al-islâm*). Dan barang siapa menganut suatu pandangan hidup selain tunduk-patuh kepada Allah, yaitu *al-islâm*, ia dengan sendirinya akan tertolak, karena menyalahi “hukum alam” yang paling hakiki itu. Oleh karena sudut pandang ini, maka al-Qur’an selalu menyebutkan tentang dirinya sebagai “pendukung kebenaran ajaran kitab-kitab suci yang telah ada” dan “pelindung”

kebenaran itu serta “pembeda” atau “pengoreksi” atas semuanya. Dengan kata lain, ada garis kelanjutan atau kontinuitas antara agama Islam dengan agama-agama sebelumnya, dan sekaligus ada garis pemurnian dan pengembangan. Yang pertama memberi segi persamaan agama-agama, dan yang kedua memberi segi perbedaan. Keduanya merupakan bagian esensial realitas keagamaan.

Seperti sering dikemukakan Cak Nur sebagian dari karakteristik utama kehanifan itu ialah kelapangan (*samâhah*) yang tulus dan bersih, fitri dan alami. Dengan demikian, kehanifan dan kemusliman dapat pula disebut agama fitrah. Nabi saw. menegaskan bahwa “sebaik-baiknya agama ialah kehanifan yang lapang (*al-hanîfiyah al-samhah*)— Hadis ini tercantum dalam *Kitâb al-Imâm* dalam Shahih Bukhari, dari riwayat Imam Ahmad, “Dari Ibn Abbas, ia menuturkan, ditanya Rasulullah saw. ‘Agama yang manakah yang paling dicintai Allah?’ Beliau menjawab, Kewanifan yang lapang. Kelapangan atau *samâhah* itu merupakan bagian integral dari kehanifan. Kewanifan adalah naluri paling mendalam pada manusia untuk mencari, merindukan, dan akhirnya memihak atau condong kepada kebenaran, kesucian, dan kebaikan. Sikap ini harus dihormati dan dibiarkan bekerja dan berproses secara bebas dan lapang agar berhasil mencapai tujuannya, yaitu pencapaian kemaslahatan kemanusiaan yang maksimal.

Hakikat dari kemaslahatan adalah bersifat non sektarian, non-rasial, non-doktrinal dan bersifat universal, maka pada dasarnya, setiap agama adalah agama etika atau akhlak, dan para penganutnya yang sejati adalah orang-orang etis atau berakhlak, yaitu orang-orang yang berbudi pekerti luhur. Ini sejalan dengan penegasan Nabi sendiri, bahwa beliau diutus hanyalah untuk

menyempurnakan berbagai keluhuran budi. Keinsafan orang-orang Muslim klasik akan gambaran diri mereka yang diberikan oleh Kitab Suci, yang dalam gambaran diri itu sesungguhnya terkandung makna kualitas normatif, yang harus diwujudkan, telah mendorong mereka untuk berjuang membentuk sejarah dunia yang sejalan dengan ukuran-ukuran moral yang tertinggi dan terbaik, yang terbuka untuk umat manusia. Usaha itu dijanjikan akan mendapat pahala yang besar, berupa kebahagiaan di dunia ini dan di akhirat nanti, namun juga dengan resiko besar untuk salah dan keliru. Tetapi, kesalahan dan kekeliruan menjadi tidak relevan dalam kaitannya dengan tekad dan semangat Ketuhanan (*rabbâniyah, ribbiyah*), (Q., 3:79 dan 146) dan harus dilihat sebagai segi kemanusiaan perjuangan itu. Maka sejarah Islam pun memperoleh keutuhan dan maknanya yang khas dari adanya pandangan hidup dan perjuangan tersebut, yaitu pandangan hidup dan perjuangan untuk pasrah kepada kehendak Tuhan.

Dalam sejarah kita tahu, Nabi saw, menegaskan bahwa beliau diutus dengan membawa ajaran kehanifan yang lapang. Gambaran tentang maksud Nabi tersebut dapat diperoleh dari sebuah hadis,

Dari Abu Umamah, dia bercerita, “Kami keluar bersama Rasulullah saw, dalam salah satu ekspedisi beliau, kemudian seseorang melewati sebuah gua yang disitu ada air. Orang itu berkata kepada dirinya sendiri untuk tinggal dalam gua itu dengan jaminan hidup dari air yang ada dan memakan tetumbuhan di sekitarnya kemudian melepaskan diri dari dunia. Lalu orang itu berkata, ‘Kalau nanti aku bertemu Nabi Allah saw aku akan ceritakan perkara itu kepada beliau. Kalau

beliau izinkan, aku akan lakukan, kalau tidak, tidak.’ Maka datanglah ia menemui beliau (Nabi), lalu berkata, ‘Wahai Nabi Allah, aku melewati sebuah gua yang di situ ada air dan tetumbuhan yang menjamin hidupku. Maka aku pun berkata kepada diriku sendiri untuk tinggal di gua itu dan melepaskan diri dari dunia.’ Orang itu menuturkan bahwa Nabi saw menjawab, ‘Aku tidak diutus dengan keyahudian, juga tidak dengan kekristenan. Akan tetapi aku diutus dengan kehanifan yang lapang (*al-hanifiyah al-samhah*). Demi Dia yang jiwa Muhammad ada di tangan-Nya, pergi-pagi dan pulang-petang di jalan Allah adalah lebih baik daripada dunia beserta seluruh isinya. Pastilah berdiri tegaknya seseorang di antara kamu (dalam barisan perjuangan) adalah lebih baik daripada sembahyangnya selama enam puluh tahun,” (HR Imam Ahmad).

Maka agama yang mengajarkan kehanifan lapang adalah agama yang mengacu kepada sikap keruhanian individu, jauh di lubuk hatinya, ke arah kemauan dan niat yang baik, tulus, dan sejati—sebagaimana hal itu telah menjadi ajaran para nabi, yang dekat sebelum Nabi Muhammad, seperti nabi-nabi Isa al-Masih, Musa, dan Ibrahim.

Dan ketika kehanifan yang lapang, yang pada intinya bersifat pribadi itu memancar keluar dalam bentuk tindakan-tindakan, dan ketika tindakan-tindakan dari banyak pribadi Muslim itu terkait, saling menopang, dan kemudian menyatu, maka kehanifan yang lapang pun melandasi terbentuknya suatu kolektivitas spiritual (*ummah*, umat), dengan ciri-ciri yang khas sebagai pancaran cita-citanya yang khas. Maka sampai batas ini agama kehanifan yang lapang mendorong lahirnya pola-pola ikatan ke-

masyarakatan, yang intinya ialah hukum. Inilah Islam historis—yaitu agama kehanifan yang lapang, yang telah mewujudkan nyata sebagai pengalaman bersama banyak individu dalam dimensi waktu dan ruang tertentu yang bisa diidentifikasi suatu bentuk kesatuan kemasyarakatan manusia beriman yang disebut umat, dengan kesadaran berhukum dan berperaturan bersama sebagai intinya. Kesadaran hukum itu tumbuh akibat adanya rasa iman yang melandasi orientasi etis dalam hidup sehari-hari.

Agama Peradaban

Dalam banyak kesempatan dalam perkuliahan Cak Nur di Paramadina, maupun Fathi Osman dalam buku ini menegaskan bahwa agama alam semesta ialah *al-islâm*, sikap pasrah yang total kepada Sang Maha Pencipta. Kitab Suci memberikan ilustrasi tentang ketundukan, ketaatan, dan kepasrahan alam semesta kepada Tuhan (misalnya Q. 41: 11; 55:5-6; 17:44). Dari segi *tashrif*, perkataan “*islâm*” adalah *mashdar* atau “kata benda kerja” (*verbal noun*) dari kata kerja “*aslam-a—yuslim-u*”, sama halnya dengan perkataan “*imân*” yang merupakan *mashdar* dari kata kerja “*âman-a—yu’min-u*” yang artinya “memercayai” atau “memasrahkan” atau “bersikap pasrah” dan “memercayai” atau “sikap percaya”. Oleh karena itu, kata “iman” dalam bahasa Indonesia dapat dinyatakan sebagai “ber-*imân*” (beriman) dan “ber-*islâm*” (berislam), yang akan mewujudkan bimbingan Ilahi.

Pada setiap pribadi manusia, wujud bimbingan Ilahi itu dimulai dengan adanya—seperti sudah dikemukakan di atas—perjanjian primordial yang terjadi sebelum lahir ke bumi dalam

suatu kesaksian dan pengakuan oleh manusia bahwa Allah, Tuhan Yang Maha Esa, adalah Tuan (*Rabb*) manusia. Kesaksian dan pengakuan itu mengandung makna kesediaan untuk tunduk, patuh, taat dan pasrah, atau ber-*islâm* kepada-Nya. Seluruh tindakan manusia di dunia akan dipertanggungjawabkan kelak di Hari Kiamat (Q. 7:172). Adanya perjanjian itu juga digambarkan dalam ayat-ayat yang lain, baik langsung maupun tidak langsung, seperti dalam Q. 36:60 yang artinya, “*Bukankah telah Aku ikat janji kepada kamu sekalian, wahai anak cucu Adam, bahwa kamu janganlah mengabdikan kepada setan, sesungguhnya setan itu adalah musuh yang nyata bagi kamu.*”

Maka menurut Cak Nur maupun Fathi Osman, berdasarkan perjanjian ini, tidak ada sifat kemanusiaan yang lebih asasi daripada naluri untuk mengabdikan, atau hasrat alami untuk menyembah. Jika naluri alamiah itu tidak tersalurkan dengan baik dan benar, manusia cenderung akan menempuh jalan keburukan dan kesesatan. Ia berpotensi untuk lupa akan perjanjian primordialnya dengan Tuhan, yang berarti lupa akan hati nurani, atau dasar bersama kemanusiaan. “Lupa akan hati nurani” inilah yang menjadi sumber malapetaka kemanusiaan, yang sudah kita lihat dalam sejarah manusia.

Jadi, merupakan sebuah kehormatan bahwa kita manusia, dengan ketajaman nurani, dipercaya Tuhan untuk dapat mengetahui mana yang baik dan yang buruk. Seseorang tidak harus dipaksa asalkan memiliki ketajaman seperlunya untuk mengetahui mana yang baik dan buruk, sehingga ia akan tahu cara hidup yang baik. Inilah awal proses pembebasan diri.

Proses pembebasan diri dalam Islam dimulai dengan penegasan kepada diri sendiri bahwa memang “tidak ada suatu tuhan apa pun, selain Tuhan Yang Maha Esa”. Tuhan yang Maha Esa adalah Wujud Mutlak yang benar-benar Mutlak; sehingga mutlak pula untuk tidak ada bandingan atau padanan, tidak dapat digambar, apalagi dilukis, karena “*Dia menangkap pandangan manusia namun pandangan manusia tidak dapat menangkap-Nya,*” (Q. 6:33). Itulah makna kalimat persaksian atau *syahâdah* pertama ketika seseorang ber-*Islâm*. Cak Nur pernah mengutip Ibn Taymiyah yang menegaskan bahwa, syahadat pertama itu merupakan pembebasan diri dari segala sesuatu selain Allah, Tuhan Yang Maha Esa, yang terdiri dari tuhan-tuhan palsu, baik berupa kecenderungan diri sendiri (*hawâ al-nafs*), atau ketaatan kepada sesama makhluk atau lain-lainnya.

Akibat adanya perjanjian primordial di atas, yang meneguhkan nurani kemanusiaan, dalam penafsiran pluralis Cak Nur, diyakini bahwa dalam diri manusia terdapat bibit kesucian dan kebaikan yang muncul sejak dari penciptaan asal yang suci (*fithrah*) dan yang berkecenderungan suci (*hanîf*). *Fithrah* tidak akan berubah sepanjang masa, karena sifat tersebut merupakan lokus bagi kearifan abadi (*al-hikmah al-khâlidah*, sophia perenis). Akan tetapi, sekalipun setiap pribadi manusia dilahirkan dalam fitrah yang suci, tidak selamanya manusia memiliki sensitivitas fitrah yang diperlukan untuk menangkap kebenaran. Hal ini dikarenakan oleh timbunan dan tumpukan tebal puing-puing pengalaman hidup sosial dan budaya lingkungannya. Dalam sebuah hadis terkenal, Rasulullah saw. bersabda bahwa setiap anak dilahirkan dalam fitrah (kesucian), namun kedua orangtuanyalah

yang dapat membuat anak itu menyimpang dari fitrah. Dalam konteks ini orangtua adalah wakil lingkungan sosial budaya sekitar, yang melalui mereka seorang anak dapat bersinggungan, berkenalan dan kemudian menyertai pola-pola kehidupan yang belum tentu sesuai dengan fitrah. Oleh karena itu, mengapa paham pluralisme betul-betul diperlukan, adalah untuk menghindari kecenderungan menjauhnya manusia dari fitrah kemanusiaan ini. Dengan pluralisme ada *check and balances*.

Kita tahu, dalam sistem demokrasi itu mutlak diperlukan pengawasan (*check*), karena demokrasi merupakan sistem yang terbuka untuk semua pemeran-serta (partisipan), dan tidak dibenarkan sama sekali diserahkan kepada keinginan pribadi atau kebijaksanaannya—betapapun arifnya orang itu. Di samping itu juga diperlukan pengimbangan (*balance*), karena sistem masyarakat dapat dikatakan demokratis hanya jika terbuka kesempatan bagi setiap kelompok dalam masyarakat untuk berpartisipasi, apa pun dan bagaimanapun caranya, dan tidak boleh dibiarkan adanya unsur sebagian yang mendominasi keseluruhan. Mekanisme *check and balance* inilah yang membuat demokrasi, tidak menjadi “tirani mayoritas.” Sebab dengan mekanisme ini terciptalah sebuah sistem yang dalam dirinya terkandung kemampuan mengoreksi dan meluruskan dirinya sendiri, serta mendorong pertumbuhan dan perkembangannya ke arah yang lebih baik, dan terus lebih baik.

Seperti pernah dikemukakan Cak Nur, demokrasi memang berpangkal pada pribadi-pribadi yang berkemauan “baik”. Tetapi, karena sifatnya yang pribadi itu, kemauan atau itikad baik dapat dipandang sebagai “rahasia” yang menjadi urusan pribadi

orang bersangkutan. Artinya, suatu maksud baik pribadi hanya akan mempunyai fungsi sosial jika diwujudkan dalam tindakan bermasyarakat yang berdimensi sosial juga, yang tidak dapat dipertaruhkan hanya kepada keinginan baik atau aspirasi pribadi. Sehingga perlunya mekanisme sosial *check and balance* ini tidak boleh diremehkan, karena selalu ada kemungkinan seorang pribadi dikuasai oleh kepentingan dirinya sendiri atau didikte oleh *vested interest*-nya, menuju kepada tirani. *Check and balance* adalah mekanisme yang efektif untuk terjadinya proses saling mengingatkan tentang apa yang benar demi kebaikan bersama. Dan pada urutannya, proses serupa itu memerlukan kebebasan menyatakan pendapat, berkumpul, dan berserikat.

Meskipun manusia dapat menggunakan akal untuk bertahan pada fitrah, tidak semua kebenaran dan kebaikan hakiki dapat ditangkanya. Akal merupakan perlengkapan hidup manusia sebagai anugerah yang amat penting dari Tuhan. Manusia diperintahkan untuk menggunakan akalnya (*fides quaeren intellectum*, iman membutuhkan rasionalitas), karena dengan itu ia dapat menempuh jalan ke arah kebenaran dan kebaikan. Akan tetapi, akal melulu tidak akan cukup untuk menangkap dan memahami kebenaran hakiki, lebih-lebih lagi tentang Tuhan Yang Maha Esa, karena tidak semua kebenaran berwujud empirik dan rasional. Di sini lah manusia memerlukan uluran tangan Tuhan, dengan petunjuk dan hidayah-Nya berupa pengajaran atau berita (Arab: *naba'*), melalui seseorang yang dipilih-Nya sebagai penerima berita (Arab: *nabi*) seperti sudah dikemukakan di atas.

Sebagian nabi diberi tugas selaku utusan Tuhan untuk menyampaikan berita Ilahi kepada manusia. Kemudian manusia

diseru untuk sepenuhnya ajaran kepatuhan (Arab: *dîn*) kepada Tuhan (*al-islâm*) dengan hasrat menangkap kebenaran dan kesucian (*hanîf*) sesuai dengan fitrahnya. Oleh karena manusia sering terbelenggu oleh kepercayaan-kepercayaan palsu, Tuhan mengutus utusan kepada setiap umat tanpa kecuali, dengan tugas suci yang sama, yaitu menyeru manusia untuk hanya berbakti kepada Tuhan Yang Maha Esa. Pada saat yang sama, seruan tersebut juga untuk menolak kekuatan-kekuatan jahat yang membelenggu manusia dan merampas kebebasannya, yang disebut al-Quran, *thâghûl*, khususnya yang berbentuk sasaran kebaktian palsu dalam sistem kepercayaan-kepercayaan palsu (Q. 16:36). Seperti telah dikatakan di muka, tidak ada satu umat pun melainkan padanya pernah tampil pembawa peringatan (Q. 35:24). Jadi, tugas para Nabi dan Rasul adalah mengajak manusia hidup tunduk, patuh, taat, dan pasrah kepada Tuhan. Atas dasar itu, *al-islâm*, atau ajaran pasrah kepada Allah secara sukarela dan damai, adalah ajaran dan agama semua Nabi yang diterima dari Tuhan.

Di sini Cak Nur dengan pikiran-pikiran pluralismenya, sebenarnya telah meliberalkan pikiran yang sering dikutipnya dari Ibnu Taymiyah dalam *al-Jawâb al-Shahîh li-man Baddal-a Dîn al-Masîh*, yang mengemukakan bahwa “Pangkal *al-islâm* ialah persaksian bahwa ‘Tidak ada suatu tuhan apa pun selain Allah, Tuhan yang sebenarnya; dan persaksian itu mengandung makna penyembahan hanya kepada Allah semata dan meninggalkan penyembahan kepada selain Dia. Inilah *al-islâm al-‘âmm* (Islam umum, universal) yang Allah tidak menerima ajaran ketundukan selain daripadanya... Maka semua nabi itu dan para pengikut

mereka, seluruhnya disebut oleh Allah bahwa mereka adalah orang-orang muslim. Hal ini menjelaskan bahwa firman Allah, *'Barangsiapa menganut suatu dîn selain al-islâm maka tidak akan diterima daripadanya al-dîn dan di akhirat dia termasuk yang merugi,'* (Q. 3: 85) dan firmanNya, *'Sesungguhnya al-dîn di sisi Allah ialah al-islâm,'* (Q. 3:19) tidaklah khusus tentang orang-orang (masyarakat) yang kepada mereka Nabi Muhammad saw. diutus, melainkan hal itu merupakan suatu hukum umum (*hukm 'âmm*, ketentuan universal) tentang manusia masa lalu dan manusia kemudian hari." Penafsiran universalisme Islam ini memberi fondasi yang kokoh untuk kosmopolitanisme Islam, yang wujud dalam bentuk peradaban. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan, kalau Cak Nur maupun Fathi Osman menyebut Islam sebagai "Agama Peradaban".

Di sini perlu digarisbawahi bahwa sekalipun para nabi dan rasul mengajarkan pandangan hidup yang disebut *al-islâm*, tidaklah berarti bahwa mereka dan kaumnya menyebut secara harfiah ajaran (agama) mereka sebagai *al-islâm* dan mereka sebagai orang-orang muslim. Sebab semua itu adalah peristilahan dalam bahasa Arab, sementara para nabi dan rasul, sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an, dibangkitkan Allah dengan menggunakan bahasa kaumnya masing-masing (Q.14:4). Oleh karena itu, penyebutan para nabi dan rasul beserta para pengikut mereka sebagai orang-orang muslim dan ajaran atau agama mereka sebagai *al-islâm* dalam arti generik, tetap benar dan dibenarkan, hanya saja sedikit melibatkan masalah kebahasaan. Dalam kenyataannya, yang ada adalah mereka yang beragama Yahudi, Kristiani, Hindu, Buddha, Taoisme, dan sebagainya.

“Apalah artinya sebuah nama” Kata William Shakespeare. Ibn Taymiyah—sering dikutip Cak Nur—memberi penjelasan yang menarik tentang hal ini dengan membedakan antara “Islam Khusus” (*al-islâm al-khâshsh*) dan “Islam Umum” (*al-islâm al-‘âmm*) sebagai berikut,

Manusia berselisih tentang orang terdahulu dari kalangan umat Nabi Musa dan Nabi Isa, apakah mereka itu orang-orang muslim? Ini adalah perselisihan kebahasaan. Sebab “Islam khusus” (*al-islâm al-khâshsh*) yang dengan ajaran itu Allah mengutus Nabi Muhammad saw. yang mencakup syari’at al-Qur’an tidak ada yang termasuk ke dalamnya selain umat Muhammad saw. Dan *al-islâm* sekarang secara keseluruhan bersangkutan dengan hal ini. Adapun “Islam umum” (*al-islâm al-‘âmm*) yang bersangkutan dengan setiap syari’at itu Allah membangkitkan seorang nabi maka bersangkutan dengan setiap umat yang mengikuti seorang nabi dari para Nabi itu.

Dari penjelasan ini dapat disimpulkan bahwa agama semua nabi dan rasul adalah satu dan sama. Sehingga dalam al-Qur’an seperti sudah disebutkan di atas, ada titik temu agama-agama (Q. 3: 64). Juga dijelaskan bahwa kepada masing-masing umat telah ditetapkan sebuah *syir’ah* (jalan menuju kebenaran) dan *minhâj* (cara atau metode perjalanan menuju kebenaran). Allah tidak menghendaki adanya kesamaan manusia dalam segala hal (monolitisisme); itu berarti dengan adanya perbedaan diharapkan manusia berlomba menuju berbagai kebaikan; dan Allah akan menilai dan menjelaskan berbagai perbedaan yang ada itu (Q. 5: 48). Prinsip ini menjadikan Cak Nur maupun Fathi Osman

yakin bahwa nilai-nilai Islam bisa menjadi sumbangan untuk pluralisme global. Fathi Osman dalam akhir buku berharap agar (h. 109-110),

“Kaum Muslim...membuktikan melalui pemikiran dan tindakan mereka bahwa mereka dapat melanjutkan dan memajukan dalam jarak dan kualitas tradisi pluralisme dan globalisme mereka. Mereka dapat membuktikan kesalahan dan setidaknya pandangan-pandangan yang kelewat pesimistis dari Bernard Lewis yang tercermin dalam Pelajaran ke-19 Jefferson dalam ilmu-ilmu humaniora atau “Peradaban Barat: Pandangan dari Timur,” dan dari Samuel P. Huntington dalam artikelnya “Benturan Peradaban” dalam *Urusan Luar Negeri* (musim panas 1993). Keduanya mengeluarkan sejumlah besar energi dalam menganalisis kompleksitas kontradiksi-kontradiksi yang terakumulasi antara Islam dan Barat.

Sambil mengutip Jurnal *The Economics* secara Fathi Osman menyatakan mengenai benturan yang dibayangkan Huntington, tidaklah harus dengan konflik baru Islam-Barat. Justru sebaliknya, energi baru untuk membangun peradaban global semakin terbuka. Kedua peradaban ini, menurut Fathi Osman, memiliki lebih banyak kesamaan, daripada perbedaan. Tidak ada alasan yang dapat dikemukakan bahwa kaum Muslim dan Barat tidak sanggup hidup secara damai satu sama lain—hanya karena alasan perbedaan pandangan dunia. Secara khusus, kaum Muslim akan membutuhkan penemuan suatu cara menilai kebiasaan mereka dalam tiga tuntutan spesifik kehidupan modern (seperti meniru ekonomi modern, menerima ide kesetaraan jender, belajar menyerap prinsip demokrasi). Fathi Osman juga menegaskan,

tidak ada kerikil penghambat yang fatal pada hal ini; tidak ada sesuatupun dalam prinsip-prinsip masing-masing peradaban yang menjadikan harmoni sebagai mustahil. Fathi Osman juga berharap, Barat pun ikut berperan serta membuat harmoni. Satu sisi, adalah perkara memandang secara jernih tentang apa yang Eropa dan Amerika ingin capai dalam hubungannya dengan Islam. Sisi lain, adalah perubahan dalam pandangan hidup orang Barat sendiri, suatu perubahan yang akan memperluas platform ide-ide bersama di atas apa kedua peradaban ini berdiri. Yang dimaksud di sini terutama pemahaman Barat tentang pentingnya segi-segi spiritual dalam peradaban.

Penutup

Akhirnya, selamat membaca buku Fathi Osman yang begitu inspiratif dan kaya informasi ini, sambil merayakan milad ke-20 Paramadina, dan meneguhkan komitmen kepada Cak Nur untuk melanjutkan secara kritis apa saja saja yang sudah beliau kembangkan selama 20 tahun ini. Membaca buku Fathi Osman ini, kita semakin menyadari benarnya keyakinan Cak Nur bahwa umat Islam boleh merasa beruntung, karena mereka mewarisi peradaban yang pernah benar-benar berfungsi sebagai peradaban global. Kosmopolitanisme Islam yang pernah menjadi kenyataan sejarah, menurut Cak Nur, telah meratakan jalan bagi terbentuknya warisan kemanusiaan yang tidak dibatasi oleh pandangan-pandangan kebangsaan sempit dan parokialistik. Karena itu jika kita sekarang harus menumbuhkan—sekali lagi—semangat kemanusiaan universal pada umat Islam (karena umat Islam mau tidak mau

harus memasuki dunia modern, dan terlibat dalam arus globalisasi), maka sebagian besar hal itu, menurut keyakinan Cak Nur berarti merupakan pengulangan sejarah saja, yaitu menghidupkan kembali pandangan dan pengalaman yang dahulu pernah ada pada umat Islam sendiri. Menyadari masalah itu sebagai pengulangan sejarah tentunya akan berdampak meringankan beban psikologis—yang berat yang dihadapi umat Islam—dalam perubahan sosial yang menyertai pergantian dari pandangan yang ada sekarang, ke pandangan yang lebih global, termasuk di sini, pengembangan konsep kenegaraan Indonesia, dan budaya keindonesiaan yang didasarkan pada semangat budaya yang lebih demokratis dan pluralis, bukan budaya feodal, dan eksklusif.

Perkembangan ke arah Indonesia yang lebih demokratis, dan menghargai pluralitas yang otentik inilah yang kita saksikan saat-saat ini dengan ekspresi keluarinya dalam bentuk gejala-gejala sosial-politik seperti tuntutan orang banyak untuk dapat berpartisipasi secara lebih luas dalam proses-proses pengambilan keputusan; dambaan pada tertib hukum yang lebih dapat diandalkan, dan *predictable*; pemberantasan korupsi, kolusi dan nepotisme; penegakan Hak Asasi Manusia; pemberdayaan rakyat dan wakil-wakil mereka; pdaksanaan kebebasan-kebebasan asasi (kebebasan menyatakan pendapat, berkumpul, dan berserikat); percepatan laju demokratisasi, dan pelaksanaan nilai-nilai demokratis; dan seterusnya, apa yang disebut Cak Nur sebagai “Cita-cita politik reformasi” yang sampai sekarang belum sungguh-sungguh terwujud.

Semoga amal kebaikan Cak Nur untuk Paramadina, umat Islam, dan bangsa Indonesia secara umum, diterima di sisi Allah,

dan menjadi amal jariah yang melimpah kepadanya. Dan selamat ber-milad ke-20, Semoga Paramadina—dengan komunitasnya yang besar—terus bisa memberi kontribusi pada pemilihan dan perubahan wajah Islam di Indonesia, dan lebih luas demokrasi, yang akan menentukan masa depan bangsa Indonesia.

Akhirnya sekali lagi selamat membaca buku Fathi Osman ini, yang menyadarkan kita bahwa, seperti juga biasanya komunitas yang lain, orang-orang Muslim, biasa melihat masa lampaunya dalam lukisan yang ideal atau diidealisasikan. Tetapi, barangkali berbeda dengan komunitas lain, orang-orang Muslim di zaman modern bisa melihat banyak dukungan kenyataan historis untuk memandang masa lampau mereka dengan kekaguman tertentu. Ini tidak berkenaan dengan seluruh masa lampau Islam, tetapi terutama berkenaan dengan masa lampau yang dalam literatur keagamaan Islam sering disebut masa *Salaf* (Klasik), atau, lengkapnya, *al-Salaf al-Shâlih* (Klasik yang Saleh). Juga disebut masa *al-Shadr al-Awwal* (Inti Pertama), yang terdiri dari masa Rasulullah Saw., para Sahabat Nabi dan para *Tâbi'ûn* (Pengikut). Sehingga, seperti dikatakan Fathi Osman, kepada generasi pertama itulah kita harus berusaha mencari bahan-bahan historis untuk otentifikasi suatu pandangan keagamaan, termasuk pandangan keagamaan yang memancar dalam tatanan kehidupan sosial, seperti keadilan, keterbukaan dan demokrasi.

Jakarta, 31 Oktober 2006
Milad Paramadina ke-20



1

PLURALISME DI ERA GLOBAL

Tidak dapat disangkal bahwa umat manusia seluruhnya berbeda. Secara fisik dan psikologis, tidak ada dua manusia, betapa pun dekat hubungan biologisnya, yang persis sama. Di samping perbedaan-perbedaan ras dan etnis, terdapat sekian banyak perbedaan perolehan, antara lain dalam hal gagasan, pendekatan pengetahuan, prioritas dan penilaian, yang semuanya itu tumbuh dari lingkungan budaya.

Agama menempati ruang antara perbedaan bawaan dan perbedaan perolehan, yaitu agama dapat diwariskan oleh generasi penerus dari generasi sebelumnya, atau dapat pula berkembang dari suatu sistem kepercayaan melalui keyakinan pribadi. Kenyataan bahwa keyakinan agama paling umum diwariskan secara kolektif daripada dikembangkan secara individual menye-

babkan keanekaragaman agama harus diterima sebagai sesuatu yang penting bagi kesejahteraan manusia.

Sebuah negara bangsa, bahkan entitas geografis yang paling harmonis sekalipun, menampilkan kemajemukan dalam hal ras, etnis dan agama, serta dalam hal gagasan-gagasan ideologis dan politis yang dihasilkannya, yang mencerminkan perbedaan-perbedaan alamiah dalam pemikiran dan penilaian. Sejak dunia menjadi saling berdekatan sebagai hasil perkembangan-perkembangan yang menakjubkan di bidang teknologi transportasi dan komunikasi, kemajemukan global telah menjadi suatu kenyataan yang mesti diterima baik secara intelektual maupun moral, serta dilindungi dan disahkan melalui hukum oleh segenap kelompok di seluruh dunia.

Pluralisme adalah bentuk kelembagaan di mana penerimaan terhadap kemajemukan terjadi dalam suatu masyarakat tertentu atau di dunia secara keseluruhan. Maknanya lebih dari sekadar toleransi moral atau keberadaan bersama (koeksistensi) yang pasif. Toleransi adalah soal perasaan dan perilaku individual, sementara koeksistensi semata-mata merupakan penerimaan terhadap pihak lain, sekadar dalam batas tidak terjadinya konflik. Sementara itu, pluralisme mensyaratkan langkah-langkah kelembagaan dan hukum yang melindungi dan mensahkan kesetaraan dan mengembangkan rasa persaudaraan di antara seluruh umat manusia sebagai individu atau kelompok, baik bersifat bawaan ataupun perolehan. Begitu pula, pluralisme menuntut suatu pendekatan yang serius dalam memahami pihak lain dan kerja sama yang membangun untuk kebaikan semua. Semua manusia seharusnya menikmati hak dan kesempatan yang sama, serta memenuhi kewajiban yang

sama sebagai warga negara dan warga dunia. Setiap kelompok semestinya memiliki hak untuk berhimpun dan berkembang, memelihara identitas dan kepentingannya, dan menikmati kesetaraan hak dan kewajiban dalam negara dan dunia.

Pluralisme berarti bahwa kelompok-kelompok minoritas dapat berperan serta secara penuh dan setara dengan kelompok mayoritas dalam masyarakat, sambil mempertahankan identitas dan perbedaan mereka yang khas. Pluralisme diperlihara oleh negara dan hukum, pertama-pertama oleh hukum negara dan akhirnya oleh hukum internasional. Pluralisme pada mulanya hanya mengacu pada perbedaan-perbedaan etnis dan agama. Namun, dalam demokrasi perbedaan-perbedaan ideologis dan politis pada akhirnya juga termasuk ke dalam istilah yang sama, berdasarkan landasan filosofis bahwa tidak ada pemahaman tunggal mengenai kebenaran dan karena itu beragam keyakinan, kelembagaan, dan komunitas seyogyanya muncul bersama dan memperoleh pengakuan yang setara. Hubungan-hubungan seyogyanya bersifat membangun, apapun mungkin keyakinan-keyakinan kelompok tertentu menyangkut kebenaran yang tunggal dan universal. *Ensiklopedia Britannica* memasukkan di dalam pembahasan tentang pluralisme dua perbedaan: perbedaan bawaan-alamiah dan perbedaan perolehan. Definisinya adalah: "Otonomi dinikmati oleh kelompok-kelompok berbeda dalam suatu masyarakat—seperti kelompok keagamaan, serikat dagang, organisasi profesi atau minoritas etnis." Barangkali lebih tepat apabila istilah "otonomi" diganti dengan "hak untuk mempertahankan identitas dan kepentingan bersama."

Kaum Muslim, seperti halnya pemeluk agama lain, harus hidup dengan kelompok-kelompok non-Muslim dalam suatu negeri tertentu. Penduduk Muslim dari suatu negeri dapat memiliki perbedaan-perbedaan dalam hal etnis dan doktrin di antara mereka sendiri ataupun antara mereka sistem kekhilafahan sekalipun selalu terdiri dari beragam keyakinan dan etnisitas. Di mana pun seseorang hidup, ia bisa saja dibatasi oleh faktor-faktor geografi dan ekonomi. Dalam sudut pandang Islam suatu negara-bangsa (*nation-state*) dapat dianggap sebagai bungan kebersamaan dan solidaritas universal yang dituntut oleh Islam. Pembagian menjadi orang-orang dan kelompok lain yang memiliki asal yang sama diakui di dalam al-Qur'an (49:13). Tidak ada yang salah mengenai hal itu sepanjang pembagian seperti itu tidak menghalangi hubungan dan kerja sama manusia yang universal dan tidak dicerai melalui arogansi dan agresi yang *chauvinistik*. al-Qur'an mengisyaratkan bahwa Tuhan dan ajarannya haruslah diletakkan di atas kesetiaan kepada kelompok atau wilayah tertentu. Namun, sejauh prinsip ini diamati, kesetiaan seseorang kepada keluarga dan himpunan manulayah-wilayah di mana mereka dapat tumbuh berkembang, mereka harus hidup dengan agama-agama dan sekte-sekte lain. Lebih jauh, globalisme dewasa ini tengah menciptakan kesaling-tergantungan yang tak terhindarkan di antara segenap umat manusia, betapapun mungkin terdapat perbedaan bawaan-alamiah atau perolehan.

Konsensus atau mufakat telah lama dipandang sebagai hal penting karena konsensus bertujuan untuk mencapai keseragaman dalam keyakinan dan nilai-nilai kemanusiaan. "Aquinas pada Zaman Pertengahan", sebagaimana ditulis Nicholas Rescher,

menganggap konsensus menyangkut hal-hal fundamental sebagai suatu kondisi yang dijamin Tuhan; Kant pada abad ke-18 memandang hal itu sebagai sesuatu yang berakar di dalam hakikat Rasio; Hegel, pada abad ke-19, melihatnya sebagai sesuatu yang dijamin oleh semangat pengolahan yang berlangsung melalui perkembangan sejarah yang terus menerus memperluas cakupannya pada masyarakat manusia; Habermas pada abad ke-20 melihat hal itu sebagai sesuatu yang tertanam dalam hakikat yang sesungguhnya dari Komunikasi sebagai suatu praksis sosial yang tak tergantikan. Sebaliknya, kebanyakan penulis masa kini mendukung konsensus sosial bukan dengan keyakinan, melainkan dengan harapan.

Rescher berpendapat bahwa mengabaikan konsensus adalah mustahil. Ia juga membela pluralisme dalam teori kognitif dan sosial melawan keseragaman dogmatis, dan menunjukkan bahwa ketika berhadapan dengan pandangan-pandangan yang berbeda, adalah tetap benar untuk mengambil posisi yang tegas dan jelas. Pluralisme seharusnya tidak membiarkan orang terjatuh dalam jebakan “ketakacuhan relativistik” (*relativistic indifferentism*). Rescher menekankan bahwa jika keragaman natural dan rasional tidak dapat dihindari, “sebuah sistem sosial yang dikelola secara bijak sepatutnya dirancang sedemikian rupa, sehingga harmoni umum dari interaksi yang konstruktif dapat berlangsung kendati diwarnai dengan keragaman ... [dan] bahwa perbedaan-perbedaan dapat diterima tanpa banyak terjadi konflik ... Hal ini menuntut adanya kesepakatan dalam perbedaan ... dan penghormatan terhadap otonomi pihak lain.”¹

¹ Nicholas Rescher, *Pluralism: Against the Demand for Consensus* (Oxford: Clarendon Press, 1993), hlm. 1-3.

Berdasarkan anggapan bahwa “kebenaran adalah satu”, orang mungkin berpikir bahwa mencapai kebenaran secara otomatis akan menghasilkan konsensus. Namun, Rescher menggarisbawahi masalah kaitan kebenaran dengan konsensus dengan membalik pertanyaan: Jika kita mencapai konsensus, dapatkah kita menjadi yakin mengenai kebenaran yang telah dicapai konsensus tersebut? Pada saat yang sama dia mengatakan dengan tepat, “Ajakan pendekatan konsensus terhadap kebenaran mudah dimengerti. Tetapi, soal apakah pendekatan itu dapat diterapkan adalah suatu hal yang lain.” Dia sampai pada kesimpulan bahwa “konsensus bukanlah jalan bebas hambatan menuju kebenaran, dan bukan pula pengganti bagi kriteria yang objektif” kendati hal itu mungkin merupakan perangkat epistemologis yang bermanfaat. Rescher mengajak untuk memperhatikan kenyataan bahwa “realisasi suatu konsensus di antara penyelidikan-penyelidikan menuntut syarat-syarat yang sangat luar biasa—yaitu semacam syarat-syarat yang khas dan khusus yang pada umumnya tidak ditemukan dalam situasi-situasi sulit di sebuah dunia yang tidak sempurna.” Karena itu,

Landasan empiris pengetahuan faktual yang kita miliki niscaya melahirkan berbagai macam posisi pemikiran sebagai akibat variasi pengalaman di bumi ini. Sejalan dengan itu—Rescher menekankan—pluralisme yang dihasilkan oleh suatu empirisisme yang masuk akal dipandang dari sudut kondisi-kondisi pengalaman yang dapat bervariasi itu dapat dibenarkan secara rasional. Ketidaktersediaan konsensus dan tak terhindarkannya pluralisme merupakan realitas-realitas kehidupan akal.

Namun demikian, pluralisme kognitif yang niscaya seperti itu tidak seharusnya dipahami sebagai sesuatu yang mendorong ketakacuhan, dan tidak pula menempatkan keyakinan setiap orang beriman dalam bahaya, karena “seseorang pasti dapat mengombinasikan pluralisme relativistis dari alternatif-alternatif yang mungkin dengan suatu sikap monistis berkenaan dengan rasionalitas ideal dan komitmen yang kokoh dan masuk akal pada nilai-nilai yang tertanam dalam pandangan pribadi seseorang.”²

Pluralisme politik berpendapat bahwa kekuasaan dan kewenangan seharusnya tidak dimonopoli oleh suatu kelompok, orde atau organisasi tunggal. Seluruh warga negara harus diizinkan untuk bersaing secara sah atau untuk menjalin kerja sama. Sekiranya pluralisme secara tak terelakkan terjadi dalam perkara-perkara kognitif, maka lebih penting lagi ketika pluralisme itu menyangkut perbedaan-perbedaan bawaan-alamiah. Pluralisme dalam agama mengakui keragaman kelompok-kelompok keagamaan, dan hak atas kepercayaan, hak untuk berekspresi, hak untuk berkumpul, dan kegiatan-kegiatan yang sah untuk setiap orang, dari setiap kelompok keagamaan dan untuk kelompok secara keseluruhan. Jika sekiranya pengertian dan kerja sama kemanusiaan tidak menggantikan perbedaan bawaan maupun perbedaan perolehan, maka “tragedi pembantaian” maupun “pembersihan etnis” niscaya akan terus berlanjut, dan dalam skala global akan muncul konflik yang tidak pernah berhenti atau isolasi diri yang dipaksakan. Negeri-negeri multi-etnis barangkali selalu menghadapi ancaman perang saudara, terorisme, pemisahan diri, yang melumpuhkan negeri dan menekan dunia keseluruhan. Manakala pluralisme

² Ibid., hlm. 45-46, 52, 76-78, 109.

menjadi prinsip nasional dan universal yang disepakati, maka perbedaan bawaan dan perbedaan perolehan akan memperkaya modal intelektual, moral dan material umat manusia melalui interaksi-interaksi yang membangun dari semua kelompok.

Pesan-pesan ilahiah dari “Tuhan seluruh alam” (al-Qur’an 1:1) dapat menjadi sangat bernilai dalam mengarahkan para pengikut mereka menuju pluralisme universal. Namun, karena teks-teks yang sama dalam sumber-sumber ketuhanan boleh jadi terkadang tampak bertentangan, lantaran teks-teks tersebut pada awalnya merupakan tanggapan terhadap keadaan-keadaan yang berbeda, kaum beriman yang awam bisa jadi gagal mengerti teks-teks itu dalam makna keseluruhannya. Alih-alih membuat perbedaan antara prinsip umum dan situasi khusus, mereka mungkin condong—berdasarkan alasan-alasan individual atau kolektif dalam keadaan-keadaan tertentu—untuk mengikuti sikap-sikap yang *chauvinistis* dan berlawanan. Hermeneutika harus diberikan tanggungjawab untuk menyediakan penafsiran yang tepat terhadap risalah Tuhan dalam keseluruhan maknanya dan untuk melindungi kaum beriman agar tidak mendistorsi petunjuk Ilahi melalui sikap pilih-pilih dan sepihak, yang akan menciptakan kesan yang keliru berupa sikap tertutup dan melahirkan perilaku tidak etis, diskriminasi serta ketidakadilan.^[a]



2

ANAK-CUCU ADAM

Al-Qur'an (17:70) menyatakan bahwa Tuhan melimpahkan kehormatan dan martabat kepada seluruh “anak Adam” atau “keturunan Adam” (*the children of Adam, Banû Âdam*) betapa pun terdapat perbedaan bawaan dan perbedaan perolehan di antara mereka. Menyebut seluruh umat manusia dengan “anak Adam” adalah penting dan bermakna, yakni menjadikan seluruh umat manusia sebagai keturunan dari nenek-moyang yang sama. Sang Pencipta yang menciptakan spesies “homo sapiens” menganugerahkan kepada manusia kekayaan fisik, intelektual, spiritual dan kebajikan moral, dan menjadikan mereka mampu memanfaatkan rezeki yang Dia sediakan di dunia ini dalam rangka mengembangkan diri mereka sendiri dan memakmurkan dunia sekitarnya. “Dia yang telah menurunkan kalian di

muka bumi ini, dan menjadikan kalian tinggal di atasnya dan memakmurkannya” (11:61).

Al-Qur’an menyebutkan, di antara rahmat yang dilimpahkan Tuhan kepada “anak Adam” adalah “Dia telah membawa mereka melalui daratan dan lautan” (17:70), yang hal itu berarti bahwa universalitas dan kemampuan berpindah makhluk ini hendaknya tidak dibatasi. Pada bagian lain, al-Qur’an menyebut tentang perahu yang dimungkinkan oleh perintah-Nya untuk berlayar di lautan yang telah ditundukkan oleh-Nya bagi umat manusia (45:12), dan kemudian menyebut tentang seluruh benda-benda dan kekuatan lain “di langit dan di bumi” yang telah dijadikan-Nya tunduk kepada seluruh umat manusia (45:13), sebagai hal yang sejajar dengan—dan sebagai suatu alternatif bagi—perahu yang telah disebutkan pada ayat sebelumnya, atau sebagai alat-alat yang memiliki kegunaan lainnya. Menjadi tanggungjawab pihak-pihak berwenang yang memerintah di seluruh dunia, khususnya yang percaya kepada al-Qur’an, untuk melindungi martabat manusia dan rahmat Tuhan bagi segenap umat manusia. Manfaat fisik, intelektual, spiritual dan moral mereka, perjalanan dan hubungan mereka, apa pun bentuk alat-alat transportasi dan komunikasi yang tersedia, dan manfaat dari kehidupan yang baik (17:70) disediakan oleh Tuhan dan dilindungi oleh petunjuk-Nya bagi seluruh umat manusia (2:29, 45:13). Sebagai balasannya, manusia bertanggung jawab untuk mengembangkan potensi mereka dan memakmurkan sumber-sumber daya dunia. Melalui pembangunan yang saling berkaitan dan berhubungan semacam itu, peradaban manusia diciptakan.

Istilah “anak Adam” (*banû Adam*) disebut di dalam al-Qur’an sebanyak tujuh kali; manusia (*insân*) dalam bentuk tunggal 65 kali; manusia (*ins, basyar*) 54 kali, dan umat manusia (*nâs*) dalam bentuk jamak 239 kali dan secara langsung disebut sebanyak 19 kali. “Mereka yang telah mencapai keimanan” atau “orang-orang mukmin” disebut atau dirujuk dalam bentuk tunggal atau jamak (*mu’min, mu’minûn, man âmana, alladzîna âmanû*) di tempat-tempat lain dalam al-Qur’an. Jelas bahwa al-Qur’an peduli dengan manusia dalam keseluruhannya, sementara al-Qur’an merujuk “orang-orang yang telah mencapai keimanan” atau “orang-orang mukmin” secara khusus.

Selain ayat mengenai rahmat atau kasih sayang Tuhan dan martabat yang dianugerahkan kepada “anak Adam” (17:70), karakter universal manusia dinyatakan di dalam ayat-ayat al-Qur’an yang membahas tentang “anak Adam” atau yang menyebut mereka sebagai keseluruhan. Berikut beberapa contoh:

Hai anak Adam! Kami telah menurunkan kepada kalian pakaian untuk menutupi apa yang tidak baik terlihat dari tubuh kalian, serta sebagai perhiasan bagi kalian. Namun, pakaian kesadaran akan Tuhan (*takwa*) itulah yang paling baik. (7:27)

Hai anak Adam! Jagalah penampilan kalian yang indah di setiap tempat ibadah; makan dan minumlah [sebebasnya], namun janganlah berlebih-lebihan. Katakanlah: “Siapakah yang mengharamkan keindahan yang telah Allah berikan bagi mahluk-Nya dan rezeki yang baik [yang telah Dia sediakan untuk mereka]?” Katakanlah: “Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji, baik yang dilakukan

secara terang-terangan ataupun sembunyi-sembunyi, dan perbuatan dosa, melanggar hak manusia tanpa alasan yang benar, dan mempersekutukan Allah dengan hal-hal yang tidak diberikan kewenangan oleh Allah kepada mereka, dan mengatakan tentang Allah dengan apa yang tidak kalian ketahui”. Untuk tiap-tiap umat telah ditetapkan batas waktu [di dalam kehidupan dunia ini], dan ketika [akhir] batas waktu mereka telah tiba, mereka tidak dapat menundanya barang sesaat dan tidak pula dapat memajukannya. Hai anak Adam, jika datang kepadamu para penyampai risalah-Ku dari kalangan kalian yang menyampaikan pesan-pesan-Ku kepada kalian, maka barangsiapa yang sadar akan Daku dan menjalani hidup dengan benar, tidak ada kekhawatiran yang akan menimpa mereka dan tidak akan pula mereka bersedih (7:31-35).

Petunjuk Tuhan mengenai pengaturan yang bijak bagi perilaku material dan moral dalam kehidupan ini memberikan dasar yang sama bagi seluruh “anak Adam”. Bahkan, mereka yang tidak beriman kepada Allah pun hanya disuruh untuk tidak mempersekutukan Tuhan dengan yang lain tanpa bukti yang mendukung dari-Nya dan tidak mengatakan tentang Tuhan dengan apa yang mereka tidak ketahui. Mereka yang beriman kepada Allah diajarkan untuk berhubungan dengan seluruh umat manusia, untuk menumbuhkan kesadaran terhadap-Nya, dan untuk hidup secara saleh, dan tidak perlu terlalu mempersoalkan perbedaan-perbedaan. Para pengikut risalah Tuhan akan lebih mengilhami dan meyakinkan massa awam, dan akan menyatukan hati dan pikiran mereka, manakala mereka mau menyampaikan secara ringkas dan gamblang esensi kemanusiaan, dan menyediakan

masyarakat dengan esensi petunjuk Ilahi. Mereka yang tidak mampu percaya pada Tuhan dapat menerima petunjuk tentang nilai-nilai moral dan perilaku etis. Pesan-pesan Tuhan tidak membebankan kepada setiap manusia tanggung jawab atas sesuatu yang berada di luar kesanggupannya, namun mengutuk setiap orang yang mengakui kebenaran di dalam hati dan pikirannya, tetapi menolak untuk menyatakannya di depan umum lantaran kesombongan dan sikap keras kepala, atau demi memperoleh keuntungan material atau sosial: “Bukanlah engkau yang mereka dustakan, tetapi pesan-pesan Tuhanlah yang sengaja diingkari oleh orang-orang zalim itu” (6:33), “Dan akibat kesombongan dan sikap tinggi hati, mereka secara sengaja mengingkari [pesan-pesan Tuhan], padahal mereka mengakui kebenaran itu dalam hati mereka. Karena itu, perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang menebarkan kerusakan itu” (27:14). Yang dikutuk oleh risalah-risalah Tuhan adalah kezaliman, kesesatan dan ketakbermoralan, bukan semata-mata kurangnya keyakinan atau ketidakmampuan yang naif dan polos untuk percaya.

Satu ayat al-Qur’an yang penting mengenai “anak Adam” menyebut petunjuk arah spiritual sama yang diciptakan oleh Tuhan di dalam diri setiap orang, yang dapat digunakan oleh setiap individu menurut keadaan-keadaan dirinya yang khas:

Dan [ketahuilah] ketika Tuhanmu mengeluarkan dari anak Adam—dari sulbi mereka—keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian mereka terhadap diri mereka sendiri [seraya bertanya]: ‘Bukankah Aku adalah Tuhan kalian [yang telah menciptakan kalian dan memelihara kalian dan yang sepenuhnya peduli terhadap kalian]?’ Mereka menjawab:

“Benar; sungguh kami menjadi saksi”. [Hal yang demikian itu dilakukan] agar pada Hari Kebangkitan kalian tidak mengatakan: “Kami tidak tahu mengenai hal itu” (7:172).

Dengan demikian, setiap individu memiliki spiritualitas masing-masing, yang disampaikan dan dibimbing oleh risalah-risalah Tuhan.

“Manusia” dan “Umat Manusia”

Ketika menyebut “manusia” dalam bentuk tunggal, al-Qur’an menyoroti tentang anugerah dan rahmat Tuhan kepada setiap individu, seperti potensi intelektual dan bahasa (55:33; 96:1-5) dan kelengkapan-kelengkapan fisik yang bermanfaat bagi pengembangan kehidupan dunia (95:4). Akan tetapi, al-Qur’an juga menekankan keterbatasan manusia untuk mampu menjadi pribadi yang seimbang yang tidak terjatuh dalam salah satu kutub ekstrim, yakni kesombongan dan keputusasaan. Di antara kelemahan psikologis dan intelektual manusia, al-Qur’an menyebut sikap tidak sabar, mudah berubah sikap, tidak mantap, dan tidak konsisten (misalnya, 4:28; 10:12; 11:9-10; 17:67, 83; 39:8, 49; 41:49, 51; 42:48; 70:19-20), tidak adil dan tidak mau bersyukur (misalnya, 14:34; 17:67, 83; 22:66; 33:72; 39:8, 49; 41:51; 42:48; 43:15; 80:17; 89:15-16; 96:6-7; 100:6), suka berdebat (misalnya, 16:4; 18:54; 36:77), tergesa-gesa (misalnya, 17:11; 21:37), serakah (misalnya, 17:100), serta mudah cemas dan putus asa (70:19). Ayat-ayat lain yang berhubungan dengan manusia berbicara tentang asal-usul dan penciptaannya, kesulitan-

kesulitan hidup, dan tanggung jawab pribadi (misalnya, 15:26; 17:13; 23:12-16; 53:38-40; 55:14; 75:36-40; 76:1-2; 82:6-8; 84:6; 86:5-10; 90:4; 96:2).

Di dalam al-Qur'an manusia diarahkan pada nilai-nilai moral yang didukung oleh akal sehat, seperti berbakti kepada kedua orang tua (misalnya, 29:8; 31:14; 46:15) dan manusia diingatkan untuk mengatasi kelemahannya yang dapat dimanfaatkan oleh setan (misalnya, 12:5; 17:53; 25:29; 59:16). Akal harus digunakan dan tidak diabaikan. Informasi apa pun yang diserap indera manusia harus mendorong pemikiran tentang apa yang diketahui dan apa yang dapat dikembangkan, mulai dari makanan yang dimakan seseorang (misalnya, 80:24-31) hingga diri dengan kekuatan dan kelemahannya. Dalam semua hal ini, al-Qur'an berurusan dengan perseorangan tanpa melihat kelamin, etnis, keyakinan, masyarakat, kelas ataupun pendidikan, dalam rangka membangun dasar yang kokoh bagi komunikasi dan interaksi.

"Umat manusia" dalam bentuk jamak diseru untuk tetap selamanya sadar bahwa mereka semuanya setara karena mereka berakar dari asal-usul yang satu, apakah mereka pria atau wanita, dan apa pun kebangsaan, asal etnis maupun kesukuannya (4:1; 49:13). Keragaman masyarakat dan budaya manusia seharusnya mengarahkan setiap orang untuk mengakui keberadaan orang lain dan saling mengenal dengan baik satu sama lain (49:13), dalam rangka interaksi dan kerja sama demi manfaat bersama dan kesejahteraan umat manusia. Dengan cara ini, keragaman memperkaya pengalaman dan perkembangan manusia dan menjadi pertanda ciptaan dan anugerah Tuhan yang sangat indah (30:22), bukan sebagai pembawa atau penyebab konflik. Al-

Qur'an berulang-ulang telah berbicara tentang alam semesta, tentang semua manusia dan jenis-jenis kehidupan lain, agar manusia dapat mengetahui tempat yang sesungguhnya di alam semesta dan terhindar dari kesalahan fatal egosentrisme pribadi ataupun kelompok: "Sesungguhnya penciptaan langit dan bumi [adalah perkara yang] lebih besar daripada penciptaan manusia, namun kebanyakan manusia tidak mengetahui" (40:57). Planet-planet lain boleh jadi dihuni oleh makhluk-makhluk hidup, dan pertemuan antara makhluk-makhluk tersebut dan manusia mungkin saja terjadi: "Dan di antara tanda-tanda kekuasaannya ialah menciptakan langit dan bumi dan makhluk-makhluk yang melata yang dia sebarkan pada keduanya. Dan Dia Maha Kuasa mengumpulkan semuanya apabila Ia kehendaki" (42:29).

Umat manusia sebagai keseluruhan harus belajar untuk bekerja sama dalam mengembangkan diri mereka sendiri dan mengembangkan dunia di sekitarnya (11:61), mengambil manfaat dari sumber-sumber alam semesta yang diciptakan oleh Tuhan untuk mereka semua (2:29; 45:13). Bumi dan lautan menyediakan makanan dan transportasi untuk manusia tanpa pembedaan, dan hendaknya mereka tidak dihalangi dengan kendala-kendala yang diakibatkan oleh manusia sendiri (misalnya, 2:164, 168; 10:22; 14:32; 16:14-16; 17:70; 25:53; 35:12; 45:12-13). Seperti disebutkan di atas, umat manusia didorong untuk memikirkan mengenai diri mereka sendiri, mengenai kehidupan dan makhluk hidup, mengenai alam semesta, dan mengenai segenap ciptaan yang mungkin mereka temui. Pemikiran ini pada akhirnya dapat mengarahkan mereka untuk bertanya kepada diri mereka sendiri apakah hukum-hukum, keteraturan dan harmoni yang begitu

rupa pada semua makhluk dapat muncul atau dipelihara tanpa adanya pencipta. Tidak ada keyakinan yang dapat dipaksakan pada manusia manapun (2:256), akan tetapi manusia memiliki tanggung jawab untuk berpikir, dan terserah kepada semua orang untuk mencapai kesimpulan apa pun sepanjang kesimpulan itu dihasilkan secara jujur. Yang menjadi persoalan hanyalah moralitas karena moralitas bersifat manusiawi dan universal.

Seperti halnya al-Qur'an memberikan pencerahan kepada individu mengenai keterbatasan-keterbatasan kejiwaan dan akalnya, al-Qur'an juga memberikan pencerahan kepada umat manusia sebagai keseluruhan mengenai keterbatasan-keterbatasan sosialnya. Pihak mayoritas tidak serta-merta menjadi pihak yang benar, dan mungkin saja melakukan kesalahan (misalnya, 2:243; 5:49; 7:187; 10:60, 92; 11:17; 12:38, 68, 103; 13:1; 16:38; 25:50; 30:6, 8, 30; 34:28, 36; 40:57, 59, 61; 45:26) sebagai akibat psikologi massa atau tekanan, godaan maupun ancaman yang datang dari atas. Individu didorong untuk kritis, untuk memerhatikan kesalahan-kesalahan yang lazim dilakukan bersama (34:46), karena tanggung jawab bersifat individual, baik di dunia ini maupun di hari kemudian (6:94, 164; 17:15; 19:80, 95; 35:18; 39:7; 53:38-41). Kendati begitu, kemungkinan pihak mayoritas melakukan kesalahan tidak dapat dijadikan sebagai alasan untuk membenarkan otokrasi atau otoritarianisme. Hal ini disebabkan mayoritas dapat lebih mudah mengoreksi dirinya sendiri dibandingkan individu, dan keputusan-keputusan menyangkut perkara bersama harus dicapai secara bersama-sama (3:159; 42:38). Bahkan, pasangan suami-istri harus menjalani kehidupan keluarga melalui konsultasi dan persetujuan bersama

(2:233). Patokan-patokan moral dan intelektual harus diikuti dalam berdiskusi, dan setiap keputusan harus diperbaiki segera setelah terbukti salah.

Dengan demikian, al-Qur'an memberikan landasan bersama bagi komunikasi dan kerja sama manusia. al-Qur'an berbicara secara umum mengenai manusia sebagai individu dan kelompok, mengangkat kepedulian bersama manusia, sambil menjelaskan kepada kaum Muslim secara khusus apa yang harus mereka yakini dan amalkan. Karena itu, Islam mengembangkan kekhususannya di dalam landasan kemajemukan yang lebih luas.

Perbedaan-perbedaan Perolehan Manusia

Sebagian perbedaan perolehan dalam masyarakat manusia lahir akibat keyakinan atau pandangan tertentu yang dianut. Apabila dibiarkan tumbuh, perbedaan-perbedaan semacam itu dapat menjadi sumber konflik yang sama serius dan sama bahayanya dengan perbedaan-perbedaan bawaan.

Al-Qur'an mengisyaratkan keterbatasan-keterbatasan individu dan masyarakat, sambil menunjukkan bahwa konsensus menyangkut perkara-perkara yang kecil adalah mustahil. Pandangan-pandangan yang berbeda akan senantiasa muncul dan tidak terelakkan di antara individu dan kelompok.

Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentu Dia telah menjadikan manusia umat yang satu, namun Dia menghendaki sebaliknya, sehingga mereka terus berselisih, [dan perselisihan-perselisihan itu bisa saja menjadi serius] kecuali di antara orang-orang yang diberi rahmat oleh Tuhan kalian [manakala

mereka mengikuti petunjuk-Nya tentang cara menangani perselisihan-perselisihan mereka]; dan untuk itulah [yakni, sebagai ujian bagi manusia untuk mengatasi perselisihan-perselisihan mereka], Dia telah menciptakan mereka [dengan cara ini]...(11:118-119).

Tuhan melimpahkan rahmat-Nya bukan dengan cara menghapus perbedaan keyakinan dan pandangan, tidak pula dengan mengubah tabiat manusia yang telah diciptakan oleh Tuhan itu sendiri, tetapi dengan memperlihatkan kepada umat manusia bagaimana cara menangani perbedaan-perbedaan mereka baik secara intelektual, moral maupun perilaku. Setiap komunitas kaum beriman tertentu dapat memiliki perbedaan-perbedaan di antara mereka sendiri (misalnya, 11:110; 41:45), dan tidak terkecuali kaum Muslim. Karena itu, mereka ditunjukkan cara untuk menangani perbedaan atau perselisihan mereka (misalnya, 3:103-105; 4:59). Perbedaan-perbedaan terjadi di antara para pengikut risalah Tuhan yang bermacam-macam; manusia hanya bersepakat dalam hal menyembah Tuhan yang Esa:

Untuk tiap-tiap umat di antara kalian Kami telah berikan aturan dan jalan hidup. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kalian dijadikan-Nya satu umat saja, tetapi [rencana-Nya adalah] untuk menguji kalian berkenaan dengan apa yang telah diberikan-Nya kepada kalian. Maka, berlombalah berbuat kebaikan. Kepada Allah-lah kalian semua akan kembali, lalu Dia akan membuat kalian benar-benar memahami apa yang telah kalian perselisihkan. (5:48).

Manusia mempunyai spiritualitas dan moralitas bersama (7:172; 91:7-10). al-Qur'an mendefinisikan kebaikan sebagai "apa yang diketahui oleh akal sehat (*al-ma'rûf*)" (misalnya, 3:104, 110, 114; 7:157; 9:71, 112; 22:41; 31:17). Keyakinan ataupun pandangan tidak boleh dipaksakan: "Tidak boleh ada paksaan dalam masalah keyakinan" (2:255), "Dan jika Tuhanmu menghendaki, semua orang yang ada di muka bumi ini tentulah telah beriman. Apakah kamu hendak memaksa manusia supaya mereka beriman?" (10:99, lihat juga 11:28)

Oleh sebab itu, manusia harus menangani perbedaan-perbedaan mereka di dunia ini dengan cara terbaik yang dapat mereka usahakan, sedangkan penilaian akhir mengenai apa yang secara mutlak benar atau salah hendaknya diserahkan kepada Tuhan. Karena, tidak ada cara untuk mencapai kesepakatan menyangkut kebenaran mutlak, sebagaimana telah ditekankan berulang-ulang di dalam al-Qur'an (misalnya, 2:113; 3:55; 5:48; 6:164; 10:93; 16:92, 124; 22:69; 32:25; 39:3, 46; 45:17). Namun, walaupun telah ditekankan berkali-kali, selalu saja ada orang-orang yang ingin berperan sebagai Tuhan.

Umat manusia dapat terus mendiskusikan perbedaan-perbedaan mereka dengan cara yang masuk akal, dan tetap mengakui kemajemukan mereka. Dalam perkara-perkara duniawi, mereka dapat mengatasi perbedaan-perbedaan mereka dengan mencapai mayoritas untuk suatu pandangan tertentu. Namun, dalam perkara agama, kebebasan beragama harus dijamin untuk setiap manusia. Dialog antar-iman dapat diarahkan untuk mencapai pengertian yang lebih baik mengenai "pihak lain", dan menghindari pemaksaan keyakinan yang menyakiti atau tidak adil terhadap

pihak lain. Al-Qur'an mengajarkan bahwa dialog semacam ini harus dilakukan dengan cara yang paling konstruktif baik dari segi metode maupun moral (16:125; 29:46). Hendaknya tidak ada kelompok yang menggunakan argumennya berdasarkan premis bahwa argumennya adalah satu-satunya yang mewakili kebenaran secara keseluruhan:

Dan sesungguhnya kami atau kalian pasti berada dalam kebenaran atau dalam kesesatan yang nyata. Katakanlah: 'Kalian tidak akan ditanya tentang dosa yang mungkin telah kami perbuat, dan kami tidak akan ditanya tentang apapun yang kalian perbuat'. Katakanlah: 'Tuhan kita akan mengumpulkan kita semua, kemudian Dia menyingkapkan kebenaran di antara kita dengan adil' (34:24-26).

Tatkala persyaratan-persyaratan penting bagi diskusi yang membuahkan hasil tidak terpenuhi, dialog tidak perlu dilakukan karena dialog semacam itu malah dapat merugikan daripada memberi manfaat (29:46). Hubungan-hubungan yang baik harus dipelihara dalam setiap perkara, terlepas apakah pertukaran pandangan dapat berlangsung atau tidak. Orang yang benar-benar beriman kepada Tuhan harus menghindari godaan untuk menimpali kesalahan yang satu dengan kesalahan yang lain, karena dua kesalahan tidak akan menghasilkan suatu kebenaran (misalnya, 23:3, 96; 25:72; 28:55; 41:34). Sikap memberi maaf dan bermurah hati ditekankan berulang-ulang dalam al-Qur'an (seperti 2:178, 237; 3:134, 159; 4:149; 5:13; 24:22; 7:199; 64:14). Di samping itu, bekerja sama dalam hal yang baik dan bermanfaat bagi semua adalah cara terbaik untuk membangun saling pengertian

dan kepercayaan (5:2). Manusia secara naluriah bersaing, tetapi mereka seharusnya bersaing untuk berbuat kebaikan (5:48; 83:26).

Kalangan teolog Muslim, seperti halnya para pemikir lain, mendiskusikan apakah kebenaran itu satu atau banyak. Pandangan yang paling dapat diterima adalah andai pun kebenaran itu satu dari segi hakikat dan realitasnya, maka kebenaran semacam itu hanya dapat diketahui oleh Tuhan, sedangkan kebenaran dapat bervariasi dalam penglihatan luar manusia. Hal ini menjelaskan pernyataan yang dinisbatkan kepada Imam Syafi'i bahwa menurut pemikirannya pandangannya adalah benar, tetapi mengandung kemungkinan salah, sedangkan pandangan yang lain menurutnya salah, tetapi mengandung kemungkinan benar. Usaha manusia tidak ada yang suci atau terbebas dari kesalahan. Karena keterbatasan-keterbatasan yang dimiliki manusia, maka harus dimungkinkan adanya risiko dan perbedaan tertentu dalam upaya mencapai kebenaran, tanpa mengorbankan keyakinan dan keteguhan kelompok kaum beriman tertentu. Pluralisme hanya dapat memungkinkan kekhususan dan keanekaragaman semacam itu selama pluralisme melindungi hak-hak hukum yang setara, penerimaan timbal-balik, dan hubungan-hubungan moral dan perbuatan yang konstruktif.

Atas dasar itu, orang tidak dapat dicela dalam perkara keyakinan, terkecuali dapat dibuktikan bahwa yang bersangkutan mengatakan yang berbeda dari apa yang sebenarnya dia pikirkan. Hanya Tuhan yang tahu apa yang berada di luar jangkauan persepsi manusia. Al-Qur'an mengecam sikap munafik, tetapi hanya Tuhan yang berhak mengadili dan membalasnya. Orang-orang beriman—termasuk Nabi Muhammad sendiri—harus memperlakukan orang

munafik sebagai orang beriman selama mereka mengaku demikian karena maksud mereka yang sesungguhnya hanya dapat diketahui oleh Tuhan. Pada praktiknya, sikap teologis ini mesti mengarah kepada suatu masyarakat majemuk.^[a]





3

PLURALISME DALAM HUKUM ISLAM

Prinsip-prinsip umum moral dan konseptual dalam Islam diatur dan disahkan oleh hukum Islam (syariah). Syariah secara luas diidentikkan dengan agama Islam, bahkan dengan esensi atau hakikat agama Islam. Hal ini mungkin disebabkan karena banyak aktivis Islam masa kini yang memusatkan usaha mereka untuk membangun negara Islam yang diatur oleh syariah. Dalam mengemukakan alasannya, mereka mungkin tidak secara memadai menjelaskan prinsip-prinsip umum moral dan konseptual Islam sebagai pondasi asasi bagi syariah.

Mereka mungkin juga tidak membuat pembedaan yang jelas di antara berbagai tingkatan ketentuan syariah—antara tindakan-tindakan yang diharuskan (wajib) atau dianjurkan (sunnah) di satu sisi, dan tindakan-tindakan yang dilarang (haram) atau tidak

dianjurkan (makruh) di sisi lain. Berbagai tingkatan kebutuhan manusia yang menjadi tuntutan dan pijakan syariah dalam totalitasnya telah dikemukakan oleh para ahli hukum (fuqaha) yang telah mencirikan tiga hal berikut ini: “yang niscaya”, “yang dibutuhkan” dan “yang menjadi pelengkap”. Tingkatan-tingkatan seperti itu dalam hukum Islam membantu menentukan prioritas dalam keadaan-keadaan tertentu. Tingkatan-tingkatan tersebut harus diingat tatkala seseorang mempertimbangkan setiap aturan syariah dengan terperinci. Hukum syariah dimaksudkan untuk mencegah bahaya dan menghilangkan beban dan penderitaan (5:6; 22:78), bukan sebaliknya. Semua hukum Islam harus diwujudkan dalam jangkauan kemampuan individu dan masyarakat, sebagaimana hal itu secara berulang-ulang ditekankan dalam al-Qur’an (2:233, 286; 6:152; 7:42; 23:62; 65:7). Jika perlu, suatu larangan bahkan dapat ditunda sementara, guna meringankan beban kesulitan yang tidak dapat dipikul (2:173; 5:8; 6:119, 145; 16:115).

Melindungi kepentingan orang banyak (*maslahah*)—yang di dalam sumber-sumber syariah tidak terdapat satu aturan khusus pun mengenainya, kendati dapat dijumpai tujuan dan prinsip-prinsip umumnya—menyediakan landasan penting bagi hukum-hukum baru yang sesuai dengan keadaan-keadaan yang terus berubah sebagai suatu pelaksanaan ijtihad. Karena, menanggapi tuntutan-tuntutan baru yang muncul sesungguhnya memenuhi keadilan dan amal saleh yang keduanya diperintahkan oleh Tuhan (16:90), serta memenuhi setiap tujuan khusus syariah yang mungkin ditarik dari al-Qur’an dan Sunnah Nabi. Setiap pengalaman kelembagaan atau hukum dapat diadopsi dan di-

masukkan ke dalam batang tubuh hukum Islam untuk mem-beri jawaban bagi setiap keadaan baru, yang aturan khusus mengenaiya tidak dapat ditemukan di dalam al-Qur'an ataupun Sunnah, sejauh tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip al-Qur'an dan Sunnah dan tujuan syariah. Dalam hadis Nabi SAW dikatakan: "Seorang mukmin harus mencari kebijaksanaan, di manapun mukmin tersebut menemukannya, dialah yang paling layak mendapat kebijaksanaan itu" (HR. Tirmizi). Kaum Muslim periode awal mengambil manfaat dari model-model administrasi dan keuangan Romawi dan Persia bagi negara universal baru mereka. Begitu pula dari Yunani mereka mengambil logika, sains, matematika, arsitektur dan seni dalam mengembangkan peradaban mereka. Kaum Muslim hanya dapat memberikan sumbangan mereka sendiri bagi peradaban setelah mereka menyerap akumulasi sumbangan dari kelompok bangsa-bangsa lain.

Implikasi Hukum dari Martabat Manusia yang Setara

Karena Tuhan menganugerahi seluruh "anak Adam" dengan kehormatan dan martabat (17:70), apa pun perbedaan yang mungkin terdapat di antara mereka, sumber-sumber hukum Islam dalam dalam al-Qur'an dan Al-Sunnah, serta sumbangan dan penafsiran hukumnya telah mengatur perincian berbagai jenis dimensi "kehormatan dan martabat" ini. Kaum Muslim harus menjamin kebebasan beragama dan kebebasan berpendapat bagi semua orang: "Tidak boleh ada paksaan dalam masalah keyakinan" (2:256), serta kebebasan berekspresi: "dan hendaknya kesulitan tidak ditimpakan kepada orang yang menjadi pencatat

maupun saksi; jika kamu lakukan yang demikian, maka hal itu adalah suatu kefasikan yang dilakukan olehmu. Maka tetaplah sadar akan Tuhan; Dia mengajarmu dan Dia mengetahui segala sesuatu” (2:282). Di pihak lain, setiap orang berkewajiban untuk menyatakan dan tidak menyembunyikan apa yang dia ketahui dan yakini sebagai sesuatu yang benar (2:283). Hak-hak menyangkut perkumpulan sementara maupun organisasi tetap, apakah keagamaan, kesukuan, atau politik, semuanya dijamin sepanjang tujuan dan kegiatan-kegiatannya sah dan mereka “bekerja sama dalam memajukan kebaikan dan kesalehan, bukan dalam memajukan kejahatan dan pelanggaran atas hak-hak yang lain” (5:2). Menjadi tanggung jawab segenap orang beriman, baik sebagai individu maupun kelompok, untuk memerintahkan perbuatan baik dan mencegah perbuatan jahat (misalnya, 3:104, 114).³

Kesucian tubuh manusia dan pribadinya serta privasi rumah dan harta seseorang dilindungi sama rata bagi semua orang, apapun perbedaan yang mungkin terdapat di antara mereka. Kesepakatan dan praktik para penguasa Muslim pada masa awal terhadap para penduduk non-Muslim di dalam kekhalifahan memberi perlindungan terhadap pribadi dan harta benda serta praktik keagamaan, termasuk upacara-upacara dengan simbol-simbol keagamaan dan perayaan hari-hari raya keagamaan (yang banyak contoh mengenai hal-hal tersebut dapat ditemukan di dalam sumber-sumber awal seperti, al-Baidhuri (w. 892) dan at-Thabari (w. 922). Beberapa penguasa Muslim pada periode

³ Lihat Fathi Osman, *Muslim Women in the Family and the Society* (Los Angeles: Islamic Center for Southern California, 1992).

kemudian bahkan ikut serta dalam perayaan hari-hari raya keagamaan non-Muslim di wilayah-wilayah seperti Mesir.

Martabat manusia dijamin bagi pria maupun wanita, orang dewasa maupun anak-anak. Pria dan wanita keduanya memiliki hak yang sama untuk mendapatkan pendidikan, dan wanita berhak untuk memilih bidang yang cocok untuk dirinya; hal itu tidak dapat dipaksakan kepadanya. Hak dan kewajiban wanita dalam keluarga sepenuhnya seimbang, seperti seimbangny hak dan kewajiban pria. Pria mempunyai tanggung jawab terutama untuk menopang keluarga karena mereka terbebas dari hambatan-hambatan kehamilan, melahirkan dan merawat bayi, yang membuat wanita berada di rumah selama beberapa waktu. Namun, wanita mempunyai hak untuk mengikuti pendidikan dan memiliki sebuah karir kapan pun mereka merasa cocok dan menghendaki hal tersebut. Urusan-urusan rumah tangga haruslah dijalankan dengan musyawarah (2:233). Seorang wanita dapat menjadi imam salat dan menjadi hakim; dia dapat memimpin laki-laki, bahkan mereka yang berada di puncak masyarakat dan negara. Pria dan wanita merupakan mitra dengan hak dan tanggung jawab yang setara dalam masyarakat, termasuk politik.⁴ Al-Qur'an secara

⁴ Aturan ini banyak disebut dalam karya-karya fikih, dan fakih Hanafi yang terkemuka, al-Kasani (w. 1190), menyebut dalam karyanya yang berjilid-jilid *al-Bada'ik*, sebuah hadis Nabi yang meyakini bahwa segera setelah setuju untuk berada di bawah janji perlindungan oleh kaum Muslim (*dzimma*), mereka harus diberitahu bahwa mereka akan memiliki hak-hak dan kewajiban-kewajiban seperti yang dimiliki kaum Muslim (Kairo: 1327-8H., vol. 7, hlm. 100). Namun, hadis seperti itu tidak terdapat di dalam kumpulan-kumpulan hadits Nabi yang terkenal, akan tetapi maknanya diterima oleh kalangan fakih. Diriwayatkan bahwa Khalifah Ali bin Abi Thalib berkata, "Mereka—orang-orang dzimmi—sepakat dengan janji perlindungan dari kaum Muslim bahwa harta milik mereka akan diperlakukan sama seperti harta milik kaum Muslim,

tegas mengatakan bahwa dalam suatu masyarakat Muslim “lelaki dan perempuan adalah penolong [atau bertanggung jawab atas satu sama lain, dan mereka menyuruh perbuatan yang baik dan mencegah perbuatan yang buruk” (9:71).

Dengan demikian, pluralisme dimulai dengan sebuah masyarakat normal yang terdiri dari pria dan wanita yang setara. Sedangkan citra masyarakat Muslim sebagai masyarakat yang didominasi oleh pria merupakan hasil dari tradisi-tradisi masyarakat yang berkembang secara khusus dalam waktu dan tempat tertentu, bukan hasil dari aturan-aturan Islam sebagaimana digariskan di dalam al-Qur’an dan Sunnah. Anak-anak, apakah laki-laki atau perempuan, memiliki hak yang sama untuk dididik dan dipelihara baik dari segi fisik, moral maupun intelektualnya. Adapun keluarga, masyarakat dan negara bertanggung jawab menjamin dan membela hak-hak mereka. Hak asasi manusia dijamin bagi wanita non-Muslim setara dengan yang Muslim karena semuanya merupakan “anak Adam”. Menurut prinsip Islam yang mengatur penduduk non-Muslim dalam sebuah negara Muslim, warga non-Muslim mempunyai hak dan kewajiban yang sama dengan yang dimiliki warga Muslim.

Martabat, hak dan tanggung jawab “anak Adam” seyogyanya ditentukan dan dijaga dalam semua dimensi yang diindikasikan secara tersurat maupun tersirat di dalam al-Qur’an dan Sunnah, dan kehidupan mereka akan sama dengan kehidupan Muslim. Ahli fikih Hanafi terkemuka lainnya, al-Sarakhsi (w. 1097), mengatakan bahwa tujuan dari kesepakatan kaum *dzimmi* dengan kaum Muslim adalah menjadikan harta milik dan hak-hak kaum *dzimmi* setara dengan kaum Muslim (*Syarh al-Siyar al-Kabir*, Hyderabad, India: 1335 H., vol. 3, hlm. 250). Lihat juga Zaydan, Abdul Karim, *Ahkam al-Dzimmiyyin wa al- Musta'minin*, Beirut: t. t., hlm. 61-62.

atau yang dapat diturunkan dari tujuan dan prinsip-prinsip umum syariah, atau dari mekanisme intelektual syariah yang terdiri dari *qiyas* (analogi), *ihsan* (preferensi), *maslahah-mursalah* (kepentingan umum), serta adaptasi pengalaman menurut ketentuan-ketentuan jurisprudensi. Akal manusia mempunyai peran yang konstruktif dalam mengembangkan hukum Islam, tidak hanya dalam penafsiran tekstual tetapi juga dalam menghasilkan hukum-hukum baru yang memenuhi tujuan dan prinsip-prinsip syariah dan menjamin martabat dan hak-hak manusia bagi seluruh “anak Adam” melalui keadaan-keadaan yang mungkin terus berubah.⁵

Perbedaan Ras dan Etnis

Al-Qur'an menyatakan bahwa pluralisme ras dan etnis harus diakui, dan kelompok-kelompok ras dan etnis yang bermacam-macam itui harus saling mengenal dengan baik (30:22; 49:13), agar meratakan jalan bagi suatu pertukaran gagasan dan pengalaman yang bersifat membangun, dan agar mereka saling bekerja sama dalam upaya mengembangkan kemanusiaan dan dunia di mana mereka tinggal bersama. Tidak ada hambatan untuk melakukan perkawinan silang, baik antar ras, etnis maupun status sosial. Bahkan, perkawinan dengan budak diizinkan, dan bahkan didorong, dalam kasus-kasus tertentu (2:22; 4:25), suatu ajaran yang dapat mengarah pada perbaikan terus-menerus keadaan budak tersebut dan mungkin pada pembebasan perbudakan secara bertahap. Menurut al-Qur'an, khususnya surah 4:25,

⁵ Lihat Fathi Osman, *Shari'a in a Contemporary Society* (Los Angeles, California: Multi-Media Vera International, 1995).

seyogyanya hubungan seksual dengan budak pria maupun wanita tidak dilakukan di luar pernikahan, meskipun dalam kenyataan praktik itu terjadi. Hal itu barangkali akibat pengaruh keadaan sosial budaya, tetapi bukan dilandasi petunjuk yang eksplisit dari al-Qur'an.

Masyarakat non-Arab yang diperintah oleh orang-orang Arab disebut *mawali*, sebuah kata Arab yang kemudian mengandung makna pejoratif inferioritas (perasaan rendah diri) karena perasaan Dinasti Umayyah yang terlalu berlebihan tentang superioritas etnis Arab. Pada awalnya kata Arab *mawla* (tunggal), *mawali* (jamak), dapat berarti “seorang budak” dan “seorang pembantu”, baik pada masa sebelum dan sesudah Islam. Khalifah kedua Umar bin Khattab mengatur aliansi atau afiliasi antara masing-masing suku Arab yang mengambil bagian dalam pembebasan wilayah dengan kelompok di wilayah yang dibebaskan, sehingga kelompok yang pertama akan merasa bertanggung jawab dan melindungi kelompok yang kedua⁶; suatu bentuk pemerintahan kesukuan yang dapat dijalankan oleh Khalifah pada tahap awal dari negara universal Islam. Pada masa Dinasti Abbasiyah, pertama orang-orang Persia, lalu orang-orang Turki, menjadi kelompok penguasa tanpa ada penolakan publik atau hukum. Ibnu Khaldun (w. 1406), sejarawan dan filsuf sosial terkemuka, mengemukakan bahwa setiap kelompok sosial, apa pun asal-usul etnisnya, dapat memerintah jika kelompok itu berjumlah besar dan kuat. Dinasti-dinasti penerus penguasa dari suku Arab Quraisy, atau dari klan-klan dan suku-suku lain dalam

⁶ Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad ibn Yahya ibn Jabir, *Futuh al-Buldan* (Kairo: al-Maktabah al-Tijariyyah, 1959), hlm. 444.

sejarah kaum Muslim, demikian ungkapannya, telah meraih posisi mereka berkat kekuatan ini, yang oleh Ibnu Khaldun disebut *asabiyyah*.⁷

Menurut Islam, syarat-syarat untuk menjadi pemimpin dalam negara adalah pengetahuan, moralitas dan kecakapan, siapa pun orangnya. Bahkan, seorang budak dapat menjadi seorang hakim selama dia memenuhi persyaratan-persyaratan untuk posisi itu menurut beberapa pandangan fikih.⁸ Islam mengakui hubungan khusus seorang individu dengan tanah air sepanjang hal itu tidak mengarahkan pada rasa superioritas yang berlebihan (9:24). al-Qur'an mengatakan bahwa bumi dalam keseluruhannya diciptakan untuk semua orang yang mampu berpindah-pindah di dalamnya secara bebas (misalnya, 2:22, 273; 4:94, 97, 99-101, 17:70; 29:36; 67:15). Perasaan manusia terhadap wilayah tertentu dan penduduknya adalah sah sebagai hal yang mencerminkan suatu kekerabatan yang lebih luas dan keluarga yang lebih besar. Kaum Muslim selalu terbiasa mengaitkan diri mereka dengan suatu wilayah atau kota tertentu, dan beberapa karya dalam khazanah Muslim mengenai keutamaan (*fada'il*) tempat-tempat, orang-orang ... dan sebagainya dihimpun mengenai suatu wilayah atau kota. Namun, kekhasan wilayah atas dasar keagamaan terbatas pada tempat-tempat di mana rumah-rumah ibadah tertentu dibangun, seperti Masjid Haram di Makkah dan Mesjid Aqsha di Yerusalem (3:96-97; 17:1; 27:91).

⁷ Ibn Khaldun, Abd al-Rahman ibn-Muhammad, *al-Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 131-135.

⁸ Ibn Hazm, Abu Muhammad 'Ali, *al-Muhalla*, peny. Muhammad Khalil al-Haras, (Kairo: al-Iman Press, t.t.), vol. 9, hlm. 525.

Perbedaan Agama

Warga non-Muslim di sebuah negara Islam harus diperlakukan oleh kaum Muslim dan pemerintah dengan baik dan adil (60:8). Martabat dan hak-hak mereka sebagai “anak Adam” harus dijamin, dan mereka pun dilindungi oleh hukum Islam dan penguasa negara. Dokumen yang dikeluarkan oleh Nabi Muhammad setelah tiba di Madinah, di mana beliau menjadi pemimpin negara paling awal dalam sejarah setelah hijrahnya dari Makkah, mengindikasikan komponen-komponen utama struktur sosial di dalam negara-kota tersebut. Di samping para pendatang dari Makkah (*al-muhâjirûn*) dan suku-suku pendukung dari Madinah (*al-anşâr*), orang-orang Yahudi disebut sebagai sebuah komunitas yang mempunyai identitas “yang berbeda dari yang lain”. Orang-orang Yahudi dan penduduk Muslim Madinah sama-sama bertanggung jawab untuk menopang atau mempertahankan negara kota yang baru tersebut. Jika pun hubungan antara kaum Muslim dan Yahudi di Madinah rusak karena alasan apa pun, terlepas dari siapa yang bertanggung jawab atas rusaknya hubungan tersebut, prinsip pluralisme akan tetap sah secara moral dan hukum. Penduduk tetap non-Muslim dalam negara Islam disebut *dzimmi*, sebuah kata Arab yang berarti “mereka dijanjikan perlindungan atas seluruh hak mereka oleh masyarakat Muslim dan pemerintah negara”. al-Qur’an berulang-ulang menekankan bahwa perbedaan manusia dalam soal keyakinan agama hendaknya sama sekali tidak menyebabkan lahirnya konflik. Hanya tindakan zalim dan agresi yang membenarkan dilakukannya tindakan pertahanan diri yang sah (misalnya, 2:190; 60:9). Kelompok *dzimmi*, sebagaimana ditekankan sebelumnya, secara umum

memiliki hak dan kewajiban yang sama dengan kaum Muslim [lihat catatan kaki nomor 4].

Orang-orang non-Muslim yang merupakan penduduk tidak tetap di dalam negara Islam juga berhak atas martabat diri dan keamanan yang dilindungi oleh syariah dan pemerintah negara. Karena permohonan mereka untuk keamanan selama mereka tinggal di tengah-tengah kaum Muslim dan di bawah pemerintah mereka adalah alasan bagi mereka untuk menjadi penduduk sementara, mereka disebut oleh para faqih Muslim sebagai *musta'minûn*, yang berarti “orang-orang yang meminta jaminan keamanan”.

Suatu kesepakatan mengenai keamanan timbal-balik antara kaum Muslim dan kelompok-kelompok lain di dalam negeri-negeri mereka di seluruh dunia harus dianggap tidak muncul dalam bentuk formal. Kesepakatan itu hendaknya didasarkan pada kebaikan dan keadilan. Dialog untuk mencapai pemahaman yang lebih baik bisa saja diselenggarakan. Namun, ketika dialog semacam itu tidak dapat menjadi adil atau konstruktif, maka lebih baik tidak melakukan dialog dan menghindari pertentangan (29:46). Al-Qur'an berkata kepada Muhammad:

... dan katakanlah: “Aku percaya pada semua kitab yang diturunkan Allah dan aku diperintahkan supaya berlaku adil di antara kalian. Bagi kami amal kami dan bagi kalian amal kalian. Hendaknya tidak ada pertengkaran antara kami dan kalian. Tuhan akan mengumpulkan kita bersama dan kepada Dia-lah semua akan kembali (42:15).

Sumber-sumber sejarah (seperti al-Baladhuri dan at-Tabari) menunjukkan bahwa orang-orang non-Muslim membayar pajak kepala (*jizyah*) kepada penguasa Muslim sebagai imbalan atas perlindungan militer, karena mereka tidak ikut serta dalam urusan pertahanan. Jika mereka ikut serta, maka *jizyah* mereka dihapuskan.⁹ Khalifah kedua Umar setuju bahwa sekelompok suku Kristen, yakni Banu Taghlib, akan mengganti pembayaran *jizyah* yang mereka anggap sebagai tanda inferioritas dan ketertundukan dengan pembayaran iuran sedekah sukarela dengan cara tertentu, sedangkan *shadaqah* adalah istilah untuk iuran kesejahteraan sosial yang dibayar oleh kaum Muslim.¹⁰ Setiap non-Muslim yang tinggal di negara Islam dan menjadi fakir miskin menerima apa pun yang diharuskan dari dana-dana zakat.¹¹ Pemimpin kaum Muslim Khalid ibn al-Walid menunjukkan dalam kesepakatannya dengan penduduk Hira, orang-orang yang utamanya non-Muslim pada saat itu, bahwa siapa pun yang beranjak tua atau sakit parah dan karena itu tidak sanggup bekerja, atau kehilangan kekayaannya, dibebaskan dari pembayaran *jizyah*, dan orang itu beserta keluarganya akan ditopang oleh perbendaharaan negara.¹² Orang-orang non-Muslim mengambil manfaat dari layanan ekonomi, pembangunan, pendidikan, kesehatan, sosial, polisi dan layanan-layanan lainnya yang setara dengan kaum Muslim.

⁹ Al-Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, hlm.162, 164; al-Tabari, *Tarikh al-Umam al-Muluk* (Kairo: al-Husayniyya Press, t.t.), vol.4, hlm.195.

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 185-186.

¹¹ Abu Yusuf, Yaquub ibn Ibrahim, *al-Kharaj* (Kairo: al-Salafiyya Press,1397 H), hlm.136.

¹² *Ibid.*, hlm.155-156.

Kesaksian seorang non-Muslim diterima oleh al-Qur'an setara dengan kesaksian Muslim di depan hukum (5:106). Kehidupan seorang non-Muslim memiliki kesucian dan perlindungan yang sama seperti yang dimiliki seorang Muslim. Suatu kali ketika seorang jenderal Mongol menangkap orang-orang Muslim dan non-Muslim di dalam peperangan, dia menawarkan untuk membebaskan orang-orang Muslim saja. Fakih terkemuka Ibn Taymiyah (w. 1327) diminta fatwanya. Beliau berpendapat bahwa penawaran itu tidak dapat diterima, dan dia memerintahkan kaum Muslim untuk berjuang sampai tawanan perang Muslim maupun non-Muslim dibebaskan karena orang-orang non-Muslim itu hidup di bawah perlindungan kaum Muslim.¹³

Negara Islam mempekerjakan orang-orang non-Muslim, dan setiap warga non-Muslim dapat menjadi seorang "menteri pelaksana (*wazir tanfiz*)" negara itu, menurut al-Mawardi (w. 1057);¹⁴ dan di dalam sejarah hal itu betul-betul terjadi berkali-kali.

Meski demikian, para fakih Muslim tidak turut dalam pandangan yang menentang setiap diskriminasi di negara Islam atau dalam pergaulan kaum Muslim dengan komunitas-komunitas yang lain di dunia ini. Mereka terkadang mencerminkan perasaan superioritas tertentu yang dikenal di tengah kekuasaan-kekuasaan politik pada Zaman Pertengahan, tatkala mereka menikmati keunggulan materi dan budaya di dunia, dan para fakih Muslim memahami dan menafsirkan sumber-sumber hukum dari pusat kekuasaan. Namun, sekalipun demikian, mereka tampak lebih

¹³ Al-'Azm, Rafiq, *Asyhar Masyahir al-Islam* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1972-73), 1:204-205, mengutip Ibn Taimiyyah, dalam *Al-Risalah al-Qubrusiyah*.

¹⁴ Al-Mawardi, Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad, *al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Kairo: Maktabat Mustafa al-Babi al-Halabi, 1973), hlm. 27.

moderat dan masuk akal dalam banyak kasus dibandingkan para pendahulu mereka dari Romawi atau para pemikir sezaman atau yang kemudian.

Setelah kekuasaan Muslim merosot, para fakih kemudian menjadi sandera dari perilaku para pendahulu mereka, karena mereka telah menutup pintu bagi setiap sumbangan intelektual di bidang hukum (*ijtihâd*), dan mereka sepakat hanya untuk mengikuti preseden fikih sebelumnya (*taqlîd*). Kegemilangan masa lalu menggoda pikiran fikih untuk menyesuaikan diri dengan perubahan. Namun demikian, hal yang patut dipuji dari mereka adalah para fakih tersebut jelas senantiasa mengakui pluralisme di dalam negara Islam dan di dunia ini, dan mereka senantiasa menjamin dan mengabsahkan hak-hak pihak lain dengan satu dan lain cara, meskipun mereka mungkin tidak selalu siap menerima pihak lain sepenuhnya setara dengan diri mereka. Cara pandang al-Qur'an dan juga banyak hadis Nabi dapat dengan baik mengakomodasi pengakuan mengenai pluralisme di dunia dewasa ini. Tujuan dan prinsip-prinsip permanen syariah tentunya akan selalu mengatasi pandangan-pandangan hukum manusia yang dipengaruhi oleh keadaan-keadaan historis waktu dan tempat.

Keadilan, pemahaman yang tulus dan pengakuan terhadap etnis-etnis dan agama-agama lain serta kerja sama yang membangun dengan mereka harus melampaui batas-batas negara Islam dan menjadi ciri dari relasi-relasi globalnya. Kaum Muslim hendaknya mengetahui dengan baik pihak lain dan melakukan yang terbaik untuk mengembangkan saling pengertian dan kerja sama yang maksimal dan adil demi kebaikan umat manusia dan peradaban dunia.

Perbedaan Pendapat

Al-Qur'an mensyaratkan dilaksanakannya diskusi umum, saling tukar pandangan serta musyawarah yang serius mengenai masalah-masalah publik sebelum suatu keputusan dapat dicapai (3:159; 42:38). Perbedaan pendapat, bahkan perdebatan sekalipun, diharapkan (4:59). Kaum Muslim harus berargumen dengan cara yang paling baik (16:125), secara logis dan etis, dan yang menjadi kerangka acuan mereka hendaknya adalah nilai-nilai dan prinsip-prinsip al-Qur'an dan Sunnah. Musyawarah dan mufakat antara suami-istri hendaknya melandasi pengaturan urusan keluarga (2:233), dalam rangka mengembangkan budaya dan tradisi di dalam keseluruhan masyarakat. Anak-anak harus selalu dinasihati dan dilatih oleh kedua orang tua mereka untuk mengungkapkan pandangan-pandangannya tentang apa yang baik dan seharusnya diikuti, serta apa yang buruk dan seharusnya ditolak (31:17). Menyatakan pendapat merupakan tugas moral dan terkadang tugas hukum, bukan sekadar sebuah hak (misalnya, 2:283; 3:110). Dalam iklim kebebasan berpendapat dan berekspresi, perbedaan-perbedaan merupakan hal yang tidak dapat dielakkan. Akan tetapi, perbedaan-perbedaan harus ditangani secara konseptual dan etis, tidak diabaikan atau ditekan. Pada akhirnya, suatu keputusan hendaknya dicapai dan dilaksanakan secara bersama dan tegas (3:159).

Terdapat perbedaan pandangan di kalangan Muslim pada masa awal, bahkan pada masa hidup Nabi, dan setiap pandangan didengarkan dengan cukup adil. Ketika Nabi wafat, pertemuan publik diadakan untuk mendiskusikan siapa yang akan menggantikan beliau sebagai kepala negara. Perbedaan-perbedaan muncul

dalam pertemuan itu, tidak hanya antar-individu, melainkan juga antar kelompok, seperti kelompok pendatang dari Makkah, kelompok pendukung dari Madinah dan beberapa keluarga Nabi dan pengikut setianya. Setiap kelompok menginginkan agar kepala negara baru itu berasal dari kelompok mereka sendiri. Peristiwa ini menjadi sebab paling awal munculnya kelompok-kelompok dan partai-partai politik dalam sejarah Islam, kendati tidak semua faksi ini terus ada. al-Qur'an mengisyaratkan bahwa tugas menyeru orang kepada kebaikan, menyuruh perbuatan baik, dan mencegah perbuatan jahat dapat dilaksanakan oleh sebuah kelompok (3:104). Hak untuk berhimpun dan berkumpul, baik yang bersifat sementara atau tetap, adalah penting sekali guna memungkinkan setiap pandangan didengar dan menjadikan pandangan tersebut mampu bersaing dengan pandangan lain serta mampu bertahan.

Para khalifah pada masa awal menghadapi berbagai macam oposisi dari perseorangan maupun kelompok, spontan maupun terorganisasi, damai maupun militan. Khalifah pertama Abu Bakar mendorong munculnya oposisi ketika dia memutuskan untuk menggunakan kekuatan terhadap suku-suku yang menolak untuk membayar zakat untuk kesejahteraan sosial setelah wafatnya Nabi. Dia memandang hal itu sebagai suatu tindakan perlawanan terhadap pemerintah pusat yang tidak dapat ditoleransi. Tindakan Abu Bakar itu berbeda dengan Umar ibn al-Khattab, sahabat Nabi, yang tatkala menjadi khalifah dan usulan-usulannya ditentang oleh beberapa sahabat Nabi, Umar ibn al-Khattab harus mempertahankan pandangannya melalui musyawarah di hadapan kumpulan para sahabat terkemuka dan bahkan publik.

Gagasannya memperkenalkan pajak tanah (*kharaj*), misalnya, sangat ditentang karena banyak pihak yang berpikir bahwa zakat semestinya menjadi satu-satunya pajak yang dikumpulkan oleh penguasa Islam. Khalifah harus mempertahankan argumennya serta meyakinkan sepuluh hakim terkemuka.¹⁵ Penggantinya, Khalifah Usman, menghadapi oposisi dari sahabat Nabi terkemuka, seperti Abdullah ibn Mas'ud, ketika dia memutuskan bahwa sebuah versi al-Qur'an yang telah diverifikasi harus digunakan oleh seluruh umat Islam, sehingga kesalahan-kesalahan lisan ataupun tulisan dapat dihindari.

Semua oposisi yang dihadapi oleh para khalifah pada masa awal ini tercatat, dan tidak ada usaha baik oleh pihak penguasa maupun para sejarawan untuk menutupinya, kendati oposisi itu kemudian berubah menjadi kekerasan, seperti misalnya contoh perdebatan yang berakhir dengan pembunuhan Khalifah Usman.

Penerus Usman, keponakan Nabi, Khalifah Ali ibn Abi Thalib, menghadapi oposisi yang keras di sejumlah medan. Ketika dia ditekan oleh banyak pendukungnya untuk menerima arbitrase antara dirinya dan sang penentang, Muawiyah ibn Abi sufyan, Gubernur Syria, beberapa pendukung lainnya terbelah dan memberontak melawannya. Mereka berkumpul di dalam masjid di mana sang khalifah sedang berbicara, dan memotong pembicaraannya dengan berteriak, "tidak ada hukum yang mengatur kecuali hukum Allah." Khalifah Ali menanggapi bahwa apa yang mereka katakan adalah benar, tetapi mereka menggunakan kata-kata mereka untuk maksud yang keliru. Namun demikian,

¹⁵ Abu Yusuf, *al-Kharaj*, hlm. 26-28.

oposisi mereka tidaklah menghilangkan hak-hak mereka. Masjid-masjid selalu terbuka untuk pertemuan mereka, apa pun oposisi yang mungkin mereka ekspresikan, dan Khalifah tidak pernah memperkenankan penggunaan kekerasan terhadap mereka. Hak mereka atas pendapatan publik akan selalu dilindungi sepanjang mereka memenuhi kewajiban publik mereka.¹⁶ Ini merupakan pernyataan perintis mengenai hak-hak oposisi di dalam negara Islam. Ironisnya, pemberontak garis keras (*khawârij*) mendominasi dan salah seorang dari mereka yang hak oposisi damainya telah dijamin Khalifah membunuh sang Khalifah pada saat beliau dalam perjalanan menuju masjid!

Bagaimana pun pentingnya prinsip syura dalam hukum publik Islam, orang-orang Arab Muslim—dengan struktur kesukuan dan pengalaman sosial budaya mereka—tidak mampu mengembangkan suatu mekanisme untuk mempertahankan penegakan prinsip syura tersebut melalui lembaga-lembaga tertentu. Hal itu dibiarkan bergantung pada niat baik pemimpin, serta kesadaran, inisiatif dan keberanian dari pihak yang dipimpin. Dengan tidak adanya pondasi yang kuat dalam bentuk suatu lembaga, tindakan mengekspresikan secara terbuka pandangan melawan para penguasa yang menindas dapat berisiko. Individu-individu bahkan dapat kehilangan nyawa mereka melawan kekuasaan pemerintah, dan kekerasan dapat berkembang menjadi kekacauan yang mengakibatkan luka fisik dan moral yang lama membekas di berbagai pihak. Karena itu, setelah sistem syura sempat hidup dalam periode singkat di Madinah pada masa kekuasaan para khalifah, yang kemudian muncul adalah dinasti-

¹⁶ Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyyah*, hlm. 58.

dinasti berdasarkan garis keturunan yang didirikan oleh Bani Umayyah dan Bani Abbasiyah, serta dinasti-dinasti otonom atau yang memisahkan diri dari kekhalifahan. Wilayah-wilayah yang tersisa untuk ruang perbedaan pendapat adalah teologi dan fikih, karena di sana pendapat-pendapat dapat diungkapkan secara damai di tengah komunitas pendengar yang terbatas, khususnya para mahasiswa. Pandangan-pandangan teologis yang dapat mem-bangkitkan militansi adalah pandangan-pandangan teologis Syiah, orang-orang yang meyakini hak keturunan Ali untuk berkuasa melalui generasi penerus mereka dan para pengikut pemberontak yang melawan kalifah tersebut, yang menentang kekuasaan yang mapan (*khawarij*). Kebanyakan kaum Syiah menjadi pasif setelah berkali-kali kalah, khususnya setelah raibnya Imam ke-12 mereka, sedangkan faksi Khawarij tidak dapat bertahan. Hak untuk memiliki dan mengungkapkan pandangan yang berbeda dan hak berkumpul untuk menyokongnya hampir-hampir dilupakan, sampai kemudian dihidupkan kembali pada masa zaman modern oleh para pemikir seperti Jamaluddin al-Afghani (w. 1897) dan Muhammad Abduh (w. 1905). Betapa pun itu adalah sebuah prinsip penting untuk mempertahankan pluralisme di semua jalan hidup manusia. Kecuali jika pendapat-pendapat yang berbeda itu itu diberikan kesempatan yang sama untuk diungkapkan, serta dimungkinkan untuk mengumpulkan dukungan melalui sebuah mekanisme yang sah dan lembaga yang terorganisasi secara baik, bagaimana mungkin manfaat dari pendapat-pendapat yang berbeda itu dapat dinilai dan diputuskan secara adil?

Solusi Tidak Dapat dicapai dengan Kekerasan

Al-Qur'an mengajarkan bahwa "anak Adam" yang baik adalah yang mengatakan kepada saudaranya; "Jika engkau mengulurkan tanganmu untuk membunuhku, aku tidak akan mengulurkan tanganku untuk membunuhmu. Aku takut kepada Allah, Tuhan sekalian alam" (5:28). Hukum Islam tidak mengizinkan pihak penguasa untuk menggunakan kekerasan terhadap mereka yang mengekspresikan oposisi mereka kecuali mereka adalah orang-orang yang berbuat aniaya (49:9). Para ahli hukum Islam menjelaskan sikap aniaya semacam itu harus dihadapi dengan penggunaan kekerasan. Al-Mawardi (w. 1058), seorang fakih mazhab Syafi'i yang terkemuka, menetapkan bahwa tidak ada kelompok oposisi yang boleh dihadapi dengan kekerasan kecuali mereka menyatakan pembangkangan dan mengisolasi diri dari masyarakat di suatu wilayah tertentu. Mengkritik atau bahkan menghina penguasa tidak dapat mengesahkan pemenjaraan atau hukuman lainnya, menurut fakih terkemuka mazhab Hanafi al-Sarakhsi (w. 1097). Ia mengacu pada cara Khalifah Ali menghadapi kaum Khawarij di dalam masjid.¹⁷ Berkenaan dengan seorang Muslim yang mengkritik Islam atau mengumumkan pengingkaran terhadap keimanan (murtad), al-Qur'an tidak memberikan hukuman atas kemurtadannya dalam kehidupan ini (2:217; 5:54; 47:25).

Meskipun dalam khazanah fikih terdapat pandangan yang dominan bahwa orang yang murtad atau menanggalkan agama Islam harus dihukum mati, banyak pernyataan historis dan hukum

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 58; al-Sarakhsi, *al-Mabsut* (Kairo: Sasi al-Maghrabi Press, t.t.), 10:125-26.

yang mendukung pandangan bahwa penggunaan kekerasan digunakan terhadap pemberontakan kelompok melawan negara, bukan sekadar terhadap ekspresi pendapat individu. Nabi menghadapi keadaan-keadaan seperti itu selama tahun-tahun terakhirnya, dan hadis yang dinisbatkan kepadanya mengenai pembunuhan orang murtad dapat dimengerti sebagai reaksi terhadap mereka yang memberontak melawan negara Islam karena alasan-alasan kesukuan. Nabi menolak mengambil tindakan apa pun terhadap kaum munafik yang boleh jadi membahayakan keamanan masyarakat Muslim dan negara dari dalam, sepanjang tidak ada bukti konkret mengenai tindakan pemberontakan tersebut. Abu Bakar, yang menjadi Khalifah setelah wafat Nabi, menghadapi pemberontakan suku melawan negara yang dia putuskan untuk menghadapinya dengan kekerasan. Akan tetapi, dia tidak menggunakan cara tersebut untuk menangani kasus-kasus pengingkaran atau murtadnya individu dari Islam. Al-Mawardi membahas tindakan murtad sebagai sesuatu yang berkaitan dengan peperangan dan tindakan-tindakan militer yang dilakukan demi kemaslahatan negara (*hurub al-masalih*).¹⁸ Hukuman mati sebagai suatu hukuman bagi tindakan murtad tidak disebut di dalam al-Qur'an dan bertentangan dengan prinsipnya yang jelas "Tidak boleh ada paksaan dalam masalah keyakinan" (2:256). Kebebasan agama tidak dapat dijamin sepenuhnya jika tindakan murtad tidak diperbolehkan, sama halnya dengan tidak dipaksanya tindakan memeluk agama.

Namun, setiap pandangan harus diungkapkan dengan cara yang objektif, baik dan tidak memprovokasi, serta menghindari

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 55.

kebohongan yang berbahaya, atau kata-kata dan tindakan-tindakan yang menghina. Apa yang berlaku pada Islam harus digeneralisasi kepada agama lain. Kritik terhadap konsep atau pandangan pribadi harus bersifat objektif dan akurat, dan kritik terhadap perilaku manusia mesti berada dalam batasan-batasan hukum dan etis. Karena itu, tindakan menyiarkan berita bohong atau fitnah dilarang dan dihukum berdasarkan hukum Islam (24:4, 11-21). Orang-orang non-Muslim hendaknya tidak dianak-tirikan atau ditekan hanya karena beberapa kesalahan yang terbukti dinisbatkan kepada beberapa dari mereka. Hal ini ditekankan dalam dua peristiwa di Cyprus dan Pegunungan Lebanon oleh para fakih terkemuka, termasuk Malik ibn Anas (w. 795). Al-Awza'i (w. 774), fakih terkemuka lainnya, berkata kepada gubernur Abbasiyah dalam sebuah surat panjang, "Orang-orang *dzimmi* ini bukanlah budak, tetapi orang-orang bebas yang dilindungi oleh penguasa Muslim."¹⁹

Menyangkut hubungan kaum Muslim dengan pihak lain di dunia ini, perdamaian harus dipelihara (2:208). Saling tukar pengalaman dan kerja sama yang konstruktif hendaknya di-kembangkan demi kebaikan seluruh umat manusia. Al-Qur'an menekankan kepada kaum Muslim untuk menjalankan per-damaian, sekalipun kecurangan dikhawatirkan terjadi (8:61-62). Perbedaan etnis dan agama memperkaya pengetahuan dan pengalaman manusia, dan kerjasama berbagai jenis orang meningkatkan hasil mereka dalam hal kuantitas dan kualitas. Penggunaan kekerasan hanya diizinkan untuk menghadapi agresi dan kekerasan (2:190-194;

¹⁹ Al-Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, hlm. 159-62; 166-67; Ibn Sallam, Abu Ubayd al-Qasim, *al-Amwal*, Harras Muhammad Khalil (peny.) (Kairo: Dar al-Fikr, 1975), hlm. 221-228.

3:75; 22:39-40). Agresi harus di jauhi oleh kaum Muslim, jika hal itu dilakukan terhadap “kuil-kuil, gereja-gereja, sinagog-sinagog, dan masjid-masjid, yang di dalamnya nama Tuhan terus dipuji” (22:40). Kaum Muslim harus mengutuk dan menjauhi tindakan agresi dan kekerasan yang dilaksanakan oleh orang-orang Islam sendiri hingga mereka kembali kepada keadilan (49:9).

Sebagai tambahan, adalah tanggung jawab moral dan hukum kaum Muslim untuk bekerja sama dengan seluruh umat manusia dalam menjamin kedamaian dan keadilan. Nabi memuji aliansi kesukuan yang telah dibuat sebelum Islam untuk membela setiap orang yang mengalami ketidakadilan, dan mengatakan bahwa kapan pun beliau mungkin diundang, setelah kenabiannya, untuk masuk ke dalam aliansi yang jujur untuk tujuan semacam itu, beliau akan setuju untuk mengikutinya. Seluruh dunia, terkecuali wilayah-wilayah yang memulai pertempuran melawan kaum Muslim, dari segi hukum dianggap secara tersurat maupun tersirat sebagai “wilayah perdamaian.”²⁰ Pemisahan wilayah Muslim dari kekhalifahan Islam untuk menikmati otonomi dibenarkan oleh beberapa fakih tatkala keadaan-keadaan geografis atau militer-politis tertentu membuat pemisahan itu tak dapat dihindari, meskipun kesatuan universal tetap menjadi yang ideal.²¹ Pada praktiknya, terdapat tiga kekhalifahan Islam yang sezaman: Dinasti Abbasiyah dengan Bagdad sebagai ibu kotanya, Dinasti

²⁰ Untuk penjabaran mengenai penggunaan kekuatan yang sah dalam Islam, lihat Fathi Osman, *Jihad: A Legitimate Struggle for Human Rights* (Los Angeles, California The Islamic Center of Southern California, 1991).

²¹ Al-Baghdadi, Abd al-Qadir ibn Thahir, *Usul al-Din*; al-Juwaini, Abd al-Malik ibn Abd Allah (Imam al-Haramayn), *Ghiyats al-Umam*, teks dipilih oleh Yusuf Ibbish dalam *Nusus al-Fikr al-Siyasi al-Islami* (Beirut: Dar al-Tali'a, 1996), hlm. 128, 279.

Fatimiyah dengan Kairo sebagai ibu kotanya, dan Dinasti Umayyah di Spanyol Muslim (*al-Andalus*) dengan Kordoba sebagai ibu kotanya.^[a]





4

PLURALISME DALAM PERADABAN MUSLIM

Peradaban Islam telah memantulkan dalam sejarahnya pluralisme yang dititikberatkan dalam risalah dan hukum-hukum Islam. Masyarakat dalam setiap negeri Muslim terdiri dari kaum Muslim dan non-Muslim yang termasuk ke dalam berbagai jenis kelompok etnis. Kaum Muslim memiliki perbedaan-perbedaan teologi dan fikih, sedangkan kelompok non-Muslim tergolong ke dalam agama-agama dan sekte-sekte yang berbeda.

Kekhalifahan Islam mewakili sebuah negara universal. Kota-kotanya memiliki pola-pola yang bervariasi, mulai pola Yunani-Romawi di Mediterania, Arab di Makkah dan San'a, Babylonia di Irak dan Persia, hingga pola yang mewakili wilayah-wilayah Muslim bagian timur.²²

²² Adam Mez, *The Renaissance of Islam*, terj. Salahuddin Khuda Bukhs dan D.S. Margoliuth (London: Lucaz & Co., 1937), hlm. 412.

Di Wilayah-wilayah Muslim

Sebagaimana telah dikemukakan oleh Grunebaum,

Tatanan sosial dunia Islam menampung kaum Muslim dan non-Muslim. Kedua kelompok tersebut hidup di bawah kondisi-kondisi dasar yang sama, dan hasrat yang kuat untuk menegaskan tingkatan dan kekuasaan memengaruhi orang-orang Yahudi dan Kristen, begitu pula kaum Muslim. Di daerah luar ibu kota, kelompok-kelompok keagamaan terlihat hidup cukup terpisah, kecuali untuk kerja sama mereka dalam urusan resmi. Adat-istiadat, bahkan hukum pribadi dari komunitas-komunitas keagamaan, sangat cukup berbeda, tetapi nilai-nilai sosial yang mendasar dipegang bersama.²³

Kaum Majusi pun memperoleh status *dzimmi*, sama dengan kaum Kristen dan Yahudi, dan kemudian Hindu. Kaum Sabiin dilindungi dan diperlakukan setara. Tiap-tiap dari tiga komunitas yang disebut pertama memiliki pemimpin masing-masing yang disebut “raja” di kalangan komunitas Yahudi dan Majusi dan posisinya diwariskan turun-temurun. Pendeta Kristen, seperti yang pernah dikatakan pendeta Jacobit, hanyalah sebagai “pemimpin spiritual”. Pemimpin-pemimpin ini mewakili komunitasnya masing-masing di hadapan pihak-pihak yang berwenang. Para pemimpin Katolik Nestor dipilih oleh gereja, tetapi pemilihannya diperkuat oleh Khalifah Abbasiyah yang mengeluarkan pentah-bisan untuk posisinya, sama dengan yang dialami oleh pendeta Jacobit.

²³ Gustave von Grunebaum, *Medieval Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1946), hlm. 173.

Pemimpin Yahudi di Bagdad mempunyai sedikit asal-usul Aram, “Resh Galutha, pangeran tawanan”. Tatkala dia pergi ke istana Khalifah, dia berjalan dalam suatu prosesi, diawali dengan seruan seorang bentara: “Beri jalan duli tuan kita putra Nabi Daud.” Di bawah kekuasaan Dinasti Fatimiyah, pemimpin Yahudi di Kairo disebut “pangeran dari para pangeran.”

Orang-orang non-Muslim di wilayah Muslim menjalankan profesi dan kegiatan ekonomi mereka dengan bebas. Mereka ada yang menjadi penukar uang, pengusaha, tuan tanah dan tabib. Sebagian besar pedagang mata uang dan pialang (*dealer*) di Syria adalah orang Yahudi, sementara kebanyakan tabib dan juri tulis adalah orang-orang Kristen. Orang-orang Yahudi lainnya mencari nafkah sebagai tukang jahit, tukang celup, tukang sepatu dan pengrajin lainnya. Pemimpin Kristen di Bagdad adalah tabib Khalifah, dan banyak orang Yahudi yang mendapatkan posisi di istana Khalifah. Khalifah Fatimiah al-Aziz mempunyai seorang menteri Kristen dan menunjuk seorang Yahudi sebagai Gubernur Syria. Posisi-posisi penting di bidang keuangan, kesekretariatan, profesional di kota-kota itu dipegang orang-orang Kristen dan Yahudi. Hal itu tidak jarang menimbulkan kecemburuan di pihak Muslim dan terkadang protes massa.

Kalangan non-Muslim menikmati kebebasan untuk menjalankan kegiatan keagamaan, dan sebagian khalifah mungkin menghadiri upacara-upacara dan perayaan mereka; seperti halnya acap kali dilakukan oleh penduduk Muslim. Rumah sakit umum memperlakukan sama semua orang yang sakit. Orang-orang non-Muslim tidak harus tinggal di wilayah khusus, kendati setiap komunitas cenderung secara sukarela melakukan hal itu. Mereka

memiliki pengadilan agama masing-masing yang diorganisasi oleh para pemimpin mereka, walaupun mereka dapat selalu pergi ke para hakim Muslim jika mereka kehendaki.²⁴

Pluralisme sosial di wilayah-wilayah Muslim ini tidak berarti bahwa ketegangan dan gangguan antara Muslim dan non-Muslim tidak pernah pecah dari waktu ke waktu. Kaum Muslim yang kemudian cemburu terhadap kekayaan atau pengaruh non-Muslim dapat menyebabkan masalah, sebagaimana yang menimpa masyarakat-masyarakat multi-etnis dan multi-agama dewasa ini. Pemerintah Muslim dapat menerapkan pembatasan-pembatasan untuk meredam kaum Muslim atau untuk alasan-alasan lain. Sebagaimana ditulis Grunebaum, “Masing-masing pemimpin boleh jadi membahayakan komunitas-komunitas atau beberapa anggota terkemuka; hal ini sering terjadi setelah periode kemakmuran yang mencolok dan dominasi politik; tetapi kaum Muslim itu sendiri sama-sama terbuka pada kekuasaan monarki yang sewenang-wenang dan tanpa pembatasan.” Meskipun seaktu-waktu terjadi ketegangan sosial atau tekanan-tekanan resmi, kalangan non-Muslim, sebagaimana dinyatakan oleh Grunebaum, “memperoleh kondisi *laissez faire* dalam kehidupan sehari-hari.” Selama zaman pertengahan di wilayah Timur terdapat lebih sedikit penganiayaan fisik terhadap kelompok-kelompok yang tidak mau menyesuaikan diri ketimbang di wilayah Barat, di mana terkecuali kelompok Yahudi, kelompok minoritas keagamaan yang cukup besar hampir tidak ada.” Kesimpulan Grunebaum adalah bahwa kaum minoritas di dunia Islam “membeli keamanan mereka dengan mengorbankan

²⁴ Mez, *Renaissance of Islam*, terj. Inggris., hlm. 34-35, 43-44, 51-52, 418-24; Phillip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1970), hlm. 353-59.

sedikit banyak status tanpa pengaruh pada perpajakan dan juga pada kebijakan luar negeri di dalam tubuh kekuasaan yang mereka termasuk di dalamnya. Dalam kerangka ini, kehidupan ekonomi mereka relatif hanya sedikit mengalami campur tangan.”²⁵ Tentu saja, sebagian besar kaum Muslim wilayah Timur pada zaman pertengahan, dan barangkali juga dewasa ini, hanya sedikit, atau bahkan sama sekali tidak, memiliki pengaruh terhadap perpajakan maupun kebijakan-kebijakan lain.

Wanita dapat meraih kedudukan utama dalam masyarakat sebagai perawi hadis Nabi, sarjana yang mengajar di pusat-pusat studi, sufi dan dokter. Ibn Sa’d, penulis biografi Muslim terkemuka, menyebutkan banyak wanita bekerja sebagai guru. Banyak juga yang lain yang menampilkan selera dan kemampuan yang halus di dalam menenun kain dan permadani serta dalam bidang desain.

Grunebaum menulis:

Masalah hubungan antara lapisan peradaban ‘universal’ dan peradaban ‘provinsial’ yang sama-sama eksis sama sekali bukan hal yang khas terjadi pada dunia Islam. Dalam kenyataannya hal ini merupakan gambaran khas dari semua wilayah yang secara budaya dicirikan oleh suatu peradaban dengan jangkauan supranasional atau ‘universal’... Identifikasi diri seorang Muslim sebagai seorang Persia yang nasionalis dari periode Samaniyah akan tampak sepenuhnya sah sepanjang dia terus menerima aksioma-aksioma teisme monistik (ketauhidan) dan profetisme (kenabian) Islam, serta ketetapan nilai yang mengabdikan kehidupan manusia untuk melayani Tuhan. Hanya di dalam kerangka berpikir intelektual dan emosional

²⁵ Grunebaum, *Medieval Islam*, hlm. 180.

seperti inilah, dia memperjuangkan kemerdekaan politik rakyatnya dan kebangkitan kembali kegemilangan budaya masa lalu Iran. Di bawah permukaan identifikasi Muslim itu, tidak ada akhir perubahan yang mungkin terjadi, tetapi perubahan itu hampir tidak akan pernah memengaruhi identifikasi tersebut sebagaimana adanya.”²⁶

Dalam khazanah sastra Muslim terdapat beberapa karya yang diabadikan untuk menunjukkan manfaat dan keutamaan (*fadâ'il*) negeri-negeri dan kota-kota Muslim tertentu. Setiap kelompok etnis, wilayah atau agama memberikan sumbangan untuk memperkaya keragaman peradaban Muslim, sembari tetap mempertahankan pengaruhnya yang menyatukan dan homogenitasnya. Superioritas Arab di bawah kekuasaan Bani Umayyah menghilang tatkala orang-orang non-Arab, khususnya Persia dan kemudian Turki, meraih kekuasaan politik dan militer di seluruh wilayah Muslim.

Melalui Partisipasi dalam Pengetahuan dan Peradaban Dunia

Atiyah menulis,

Setelah pendirian Pan Arab di dalam 'imperium' mereka, sebuah periode menyusul di mana orang-orang Arab mulai meraup keuntungan dari peradaban-peradaban superior yang kini berada di bawah hegemoni mereka....Karena itu, ketika kita berbicara tentang mukjizat budaya Arab, penting bagi kita untuk mengingat karakter sintesisnya yang

²⁶ Gustave von Grunebaum, "The Problem: Unity in Diversity", dalam *Unity and Variety in Muslim Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), hlm. 17, 19.

utama. Ini dilihat tidak hanya di dalam bidang-bidang yang lebih luas dari pengaruh Yunani dan Persia, akan tetapi bersamaan dengan itu dalam kaitannya dengan pengaruh unsur-unsur yang lebih terlokalisasi, seperti pemikiran dan seni Koptik, Syria, Nestor dan India. Budaya Arab menjadi tempat bertemu dua aliran pemikiran kuna besar yang telah berkembang sepanjang masa kuna: Yunani, atau jika kita pergi lebih dalam kepada kekunaan, Mesir dan Yunani, di satu sisi, Sumeria, Persia dan India, di sisi lain. Kelahiran budaya Arab mengambil tempat di dalam sintesa pencapaian intelektual yang mengagumkan dari bangsa-bangsa yang lebih tua. Namun, akan salah membatasi sumbangan bangsa Arab pada transmisi pengetahuan kuna. Para sarjana dan komentator Arab menampilkan diri mereka sendiri dengan kreatif dan mencapai tingkat orisinalitas yang luar biasa.

Para Khalifah mengirimkan utusan khusus ke Konstantinopel untuk menyalin manuskrip-manuskrip Yunani yang penting untuk tujuan penerjemahan mereka ke dalam bahasa Arab. Berbagai kasus dicatat ketika para duta besar khalifah membuat ketentuan-ketentuan dalam risalah-risalah damai dengan Byzantium untuk menyerahkan manuskrip-manuskrip Yunani tertentu kepada bangsa Arab. Dapat ditegaskan bahwa akademi Al-Ma'mun di Bagdad adalah kebangkitan kembali yang nyata dan pertama dari atmosfer yang dipelajari dari museum Alexandria yang telah lama hancur. Selama kira-kira lima abad (dari dekade-dekade terakhir pada abad kedelapan hingga abad keduabelas), pemikiran bangsa Arab mencapai ketinggian yang sangat luar biasa ... (dan) kita dapat melihat dua puncak budaya Islam, di wilayah Timur di Bagdad dan di wilayah Barat di Kordoba ...

(Budaya tersebut) berpengaruh pada kemajuan dunia di berbagai departemen ilmu-ilmu kemanusiaan, ilmu-ilmu pasti, astronomi, kedokteran, seni, dan arsitektur... Pengaruh Averrous (Ibnu Rusyd, 1126-1198) pada tesis utama St. Thomas Aquinas (1225-1274) dalam 'Summa Theologica' yang abadi tampak jelas dari pembahasannya tentang tempat wahyu di antara iman dan akal, meskipun St. Thomas Aquinas secara sengaja mengkritik pemikir Muslim ... Averroisme telah sampai pada Aquinas secara langsung melalui terjemahan-terjemahan Latin; dan secara tidak langsung melalui versi Latin dari karya-karya filosof besar Yahudi Moses Maimonides (1135-1204) atau Musa ibn Maymun yang telah menulis teks-teks aslinya dalam bahasa Arab. Penting untuk dicatat bahwa penafsiran-penafsiran filosofis Ibn Rusyd, kendati dicerca oleh para pemimpin gereja, tetapi secara terbuka diajukan untuk menjadi pegangan mahasiswa oleh profesor-profesor di Universitas Paris.²⁷

Interaksi antara pemikiran keagamaan Muslim, Yahudi, dan Kristen di Eropa Barat pada Zaman Pertengahan menakjubkan. Ibn Rusyd boleh jadi bereaksi terhadap kata-kata St. John dari Damaskus (w. 748), yang hidup di Syria dan mengetahui bahasa Arab, berkenaan dengan kebebasan kehendak manusia dan melawan paham predestinasi (takdir) yang keras, alih-alih polemiknya dengan Islam.²⁸ Sebagaimana ditekankan dengan tepat oleh Grunebaum:

²⁷ Aziz S. Atiya, *Crusade, Commerce and Culture* (Bloomington: Indiana University Press, 1962), hal. 210-11; 214-15; 218-19. Atiya adalah seorang Koptik Mesir dan sejarawan terkemuka tentang Zaman Pertengahan, khususnya dalam bidang Perang Salib.

²⁸ Hitti, *History of the Arab Peoples*, hlm. 245-46; untuk uraian lebih rinci tentang pengaruh John dari Damaskus pada pemikiran Islam, lihat Louis

Orisinalitas Islam persisnya terkandung dalam kemampuan menyesuaikan inspirasi asing ke dalam kebutuhan-kebutuhannya, kemampuan mencipta ulang inspirasi tersebut ke dalam budayanya sendiri, dan kemampuan menolak yang tidak dapat diadaptasi...Untuk memahami cara kerja maupun roh peradaban Islam, penting untuk tidak hanya menelusuri pinjaman-pinjaman asing itu saja, akan tetapi menilai keefektifannya sendiri.²⁹

Keefektifan dan pengaruh peradaban Muslim tidak terbatas pada orang-orangnya, yang boleh jadi secara alamiah terhubung dengan budaya yang ter-Islamkan atau ter-Arabkan, seperti telah ditunjukkan Grunebaum, tetapi juga kepada yang lain. Grunebaum sendiri menulis,

Sangat menarik untuk mengamati bagaimana prestise bangsa Arab menjulang di Konstantinopel pada saat yang sama ketika prestise sains Yunani mencapai puncaknya di Bagdad... peradaban Muslim menarik kalangan non-Muslim jauh di atas mantera yang biasanya dipancarkan oleh gagasan-gagasan dan kebiasaan dari kelompok yang mendominasi kelompok-kelompok yang kedudukan dan pengaruhnya lebih rendah...; mereka yang betul-betul pernah berhubungan dengan pemikiran dan perilaku bangsa Arab sering enggan mengungkapkan kekaguman mereka, dan tidak jarang mereka mendapati diri mereka sendiri meniru cara-cara kaum Muslim.³⁰

Gardett dan George Anawati, *Introduction de la Theologie Musulmane*, terj. Sobhi al-Shaleh dan Farid Jabr, *Falsafah al-Fikr al-Dini baina al-Islam wa al-Masihyyah* (Beirut: Dar al-'Ilm lil Malayin, 1967), 2: 32-48.

²⁹ Grunebaum, *Medieval Islam*, hlm. 324.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 54-56.

Perpustakaan-perpustakaan Muslim yang dibangun di masjid-masjid, sekolah-sekolah, universitas-universitas dan pusat-pusat riset sangat kaya. Sebagai tambahan, terdapat perpustakaan-perpustakaan pribadi yang jumlahnya tak terhitung. Melalui lembaga-lembaga yang begitu banyak, khazanah dari berbagai ragam peradaban datang dan bertemu. Keterbukaan peradaban Muslim kepada ide-ide lain dan sintesisnya yang majemuk menggambarkan hal tersebut (sejumlah karya, termasuk karya Bertrand Russell dan George Sarton, mungkin dapat membantu orang-orang yang tertarik dalam perdebatan ini). Para sufi Muslim memainkan nada yang mengesankan tentang universalitas dalam filsafat mereka dan begitu pula di dalam menyebarkan tarekat-tarekat mereka. Seni dan arsitektur menampilkan suatu wilayah yang penting untuk keterbukaan dan identitas kaum Muslim dalam waktu yang bersamaan. “Pengaruh sintesis mereka, bersama dengan modifikasi-modifikasi semacam itu, yang sesuai dengan inti dari agama baru ini,” ungkap Atiyah,

pada akhirnya melahirkan suatu gaya seni dan arsitektur gabungan yang kemudian dicirikan sebagai Islami. Mereka mengambil manfaat untuk mereka sendiri bentuk-bentuk, bahan-bahan dan sumber-sumber teknik dari berbagai negeri di bawah kekuasaan mereka; dan mereka mempekerjakan arsitek dan seniman Syria, Armenia, Mesir, Byzantium, Iran dan India, tanpa mengindahkan perbedaan-perbedaan agama... Hasilnya adalah pencapaian yang mengagumkan dengan munculnya kota-kota, istana-istana, benteng-benteng, masjid-masjid, mushola, jembatan, terusan-terusan yang megah, dan semua bentuk karya seni dan teknologi yang menyebar

dari Spanyol ke India, dan secara paradoks membawa tanda-tanda kesatuan dan keragaman dalam harmoni pada saat yang sama.”³¹

Dalam Perdagangan Dunia

Perdagangan telah senantiasa menjadi cara-cara yang efektif untuk membangun hubungan timbal-balik di dunia, dan pengaruhnya melampaui pertukaran materi dan budaya. Kaum Muslim, Kristen, Yahudi dan Zoroaster; bangsa Arab, Persia dan India, antara lain, semuanya terlibat dalam perdagangan internasional yang luas di wilayah-wilayah kaum Muslim. Baghdad, Basrah, Siraj di Teluk Persia, Kairo dan Alexandria di Mediterania, Samarkand dan Bukhara di Asia Tengah dan Kordoba di Spanyol tumbuh sebagai pusat-pusat perdagangan. Para pedagang Muslim menjangkau India dan Cina melalui laut. Mereka berdagang di ibu kota kosmopolitan Byzantium, yaitu Konstantinopel, dengan kekayaan dagangan dan hubungan-hubungan komersial, kafilah-kafilah mereka pergi melewati Afrika dari Maroko dan Sijelmasa. Uang-uang Muslim, dinar emas dan dirham perak, menyaingi nomisma Byzantium dalam perdagangan internasional. Penggalan mutakhir menemukan koleksi uang dari wilayah-wilayah Muslim di Rusia, Finlandia, Skandinavia dan di Balkan. Pedagang Yahudi datang dari provinsi di Perancis ke wilayah-wilayah Muslim, dan dari situ mereka memperlebar aktivitas mereka ke India dan Cina, menghubungkan Barat dan Timur dan memperdagangkan komoditas-komoditas dari kedua wilayah

³¹ Atiyah, *Crusade, Commerce and Culture*, hlm. 234-35.

itu. Para pedagang Muslim menyebar melalui Afrika dan Asia, di mana pusat-pusat perdagangan tumbuh subur. Berbagai bentuk pesanan uang dan dokumen-dokumen hutang, di samping pertukaran uang, memfasilitasi transaksi-transaksi internasional ini, dan para pedagang yang melakukan perjalanan disambut di rumah-rumah tamu yang berdekatan dengan pasar-pasar lokal.³² Laporan-laporan perjalanan dan karya-karya geografi memberikan sumbangan informasi yang berharga dan pengetahuan tentang wilayah, rute perjalanan dan orang-orang yang membantu kegiatan-kegiatan perdagangan kaum Muslim, dan begitu pula pluralisme budaya global.³³

Dapatkah manfaat pluralisme dalam peradaban Muslim masa lalu dihidupkan kembali pada era kita? Untuk melakukan hal itu diperlukan upaya terus-menerus pada dua sisi. Negeri-negeri maju harus membangun sebuah hubungan yang konstruktif dengan kaum Muslim yang dapat memberikan jalan keluar dari akumulasi warisan subordinasi dan eksploitasi yang berasal dari era kolonial. Wakil-wakil yang sangat kuat dari peradaban yang dominan ini harus membuktikan secara pasti baik dalam pemikiran maupun praktik bahwa sebuah perubahan yang nyata dalam sikap telah terjadi di era global ini dari suatu model peradaban tunggal menuju pola yang majemuk. Nilai-nilai dan prinsip-prinsip perkembangan dan kemajuan materi dan moral

³² Hitti, *History of the Arabs*, hlm. 343-46; Atiyah, *Crusade, Commerce and Culture*, hlm. 166-69; Mez, *Renaissance of Islam*, hlm. 471-81.

³³ Untuk sejarah singkat mengenai risalah-risalah geografis perjalanan dan buku-buku, lihat Nafis Ahmad, *Muslim Contribution to Geography* (Lahore: Ashraf Publications, t.t.), diterjemahkan dengan catatan-catatan tambahan oleh Fathi Osman, *Juhud al-Muslimin fi al-Jughrafia* (Kairo: Dar al-Qalam, 1960).

harus diterima secara universal, walaupun pendekatan dan bentuknya mungkin berbeda.

Sementara bagi kaum Muslim, mereka harus melewati kegemilangan masa lalu dan ide statis yang tidak realistis dan mustahil untuk dihidupkan kembali, serta melewati kepedihan akibat agresi Barat, menuju suatu pandangan yang konstruktif dan dinamis tentang hari ini dan kebutuhan merawat nilai-nilai abadi yang akan tumbuh dari kemajuan dunia dewasa ini.^[a]



5

SUMBANGAN MUSLIM UNTUK PLURALISME GLOBAL Dewasa ini

Kaum Muslim mempunyai prinsip-prinsip moral dan hukum mengenai pluralisme yang tersedia dalam sumber-sumber dan khazanah keagamaan mereka, dan mereka telah memiliki sejarah panjang dalam mempraktikkan pluralisme. Karena itu, mereka dapat menjadi kontributor yang membangun dan berdaya guna bagi pluralisme global dewasa ini. Mereka hanya harus mengatasi minimnya keyakinan dalam diri mereka sendiri yang berasal dari masa-masa kejumudan dan minimnya kepercayaan kepada orang lain, yang berurat-akar dari masa-masa penghinaan dan eksploitasi.

Setelah bebas dari kendala-kendala psikologis itu, mereka harus bertindak secara positif baik di negeri mereka sendiri maupun di seluruh dunia. Mereka tidak dapat berpikir semata-

mata dalam kerangka mengulang masa lalu mereka, karena dunia dewasa ini telah mengalami suatu perubahan yang terlampau radikal untuk bisa menjadikan pengulangan masa lalu sebagai sesuatu yang mungkin atau berdaya guna. Kaum Muslim dapat mengambil inspirasi dari sumber-sumber keagamaan dan pengalaman sejarah, sembari mendorong tindakan-tindakan mereka lebih jauh menuju pluralisme dewasa ini.

Untuk menghadapi perbedaan-perbedaan di sebuah negeri, pluralisme dapat memberikan dasar konseptual dan psikologis yang kokoh untuk kesetaraan hukum dalam hak dan kewajiban manusia. Berbagai macam bentuk desentralisasi, federasi dan otonomi daerah dapat membantu sebagai mekanisme praktis untuk merawat keharmonisan masyarakat dan kesatuan serta stabilitas negara. Penyeleksian dan penyesuaian dapat dibuat menurut keadaan-keadaan geografi, etnis dan ekonomi tertentu.

Ketika suatu etnis tertentu telah menyebar ke lebih dari satu negeri, pemberian kewarganegaraan ganda (*dual citizenship*) mungkin bisa menjadi jalan keluar. *Washington Post* 14 Maret 1995 melaporkan bahwa Perdana Menteri Irlandia John Bruton telah mengusulkan suatu pengakuan bahwa “dalam satu kawasan anda dapat memiliki dua kebangsaan (Irlandia dan Inggris) dengan legitimasi yang setara, tinggal dan bersama-sama menggunakan ruang dan jalan-jalan yang sama, tanpa mempersoalkan mereka secara formal tercatat sebagai warga negara mana.” Konsep seperti ini dapat juga dipertimbangkan di tempat-tempat lain, di mana konflik etnis terjadi. Namun, suatu keyakinan dan kepercayaan terhadap pluralisme harus ditampilkan untuk menjamin pondasi yang kuat bagi solusi apapun yang dicapai.

Demokrasi penuh merupakan satu-satunya sistem yang dapat menjamin hak-hak manusia, baik untuk perseorangan maupun kelompok, di negara dewasa ini, apa pun perbedaan bawaan atau perbedaan perolehan yang mungkin mereka miliki, dan sistem yang memberikan kepada mereka keyakinan terhadap diri mereka sendiri dan keyakinan terhadap masyarakat mereka. Keterlibatan yang konstruktif dalam hubungan-hubungan dunia untuk menjamin kedamaian dan keadilan sebagai pondasi-pondasi yang kokoh untuk tatanan dunia dan untuk mengembangkan kerja sama universal di antara pihak-pihak yang setara untuk pengembangan materi dan moral haruslah menggantikan perasaan-perasaan superioritas terhadap kelompok-kelompok manusia lain.

Kebebasan dan kesetaraan seluruh warga negara dan seluruh umat manusia di dunia ini mencerminkan pilar-pilar demokrasi. Karena demokrasi langsung adalah sulit atau bahkan mustahil untuk dicapai di negeri yang relatif luas dan padat penduduknya, perwakilan menjadi hal yang penting bagi demokrasi. Pemilihan umum dan partai politik telah menyediakan mekanisme bagi perwakilan masyarakat dalam mengarahkan aktivitas-aktivitas utama negara, khususnya cabang-cabang eksekutif dan legislatif. Demokrasi mendorong perbedaan-perbedaan, tetapi juga mengatur oposisi melalui sistem multi-partai dan dewan perwakilan.

Bertolak belakang dengan apa yang diyakini sebelumnya, sekarang jelas bahwa bahkan dalam sebuah sistem demokrasi campur tangan negara dalam bidang ekonomi terkadang bisa menjadi niscaya manakala problema-problema sulit mengemuka, seperti terjadinya resesi berat atau munculnya disparitas atau konflik masyarakat yang serius. *The New Deal* di Amerika Serikat

yang diajukan oleh Presiden Franklin Roosevelt selama *Great Depression* tahun 1930-an merupakan titik balik dalam kaitan ini. Sebagian besar demokrasi Barat telah menyerap konsep negara kesejahteraan dalam berbagai ragam tingkatan, khususnya ketika partai-partai politik dengan ideologi sosialis sedang berkuasa.

Perkembangan sosial-ekonomi mendahului pendirian lembaga-lembaga demokrasi di Barat, sedangkan kebalikannya terjadi di banyak negara-negara berkembang. Hal ini membuat beberapa koordinasi menjadi hal yang penting karena memberikan prioritas kepada perkembangan ekonomi di atas demokratisasi tidak disukai oleh banyak pihak. Lebih dari itu, negara-negara berkembang mungkin menuntut pembebasan individu dari hambatan-hambatan kelompok utama (misalnya, klan, kelompok etnis) sebelum mampu menerapkan pilihan demokratis secara bebas.

Sebagai pondasinya demokrasi memiliki dukungan atas hak dan tanggung jawab manusia, baik perorangan maupun kelompok, politik dan sosial-ekonomi, intelektual dan spiritual, nasional dan universal. Relativisme atau ketakacuhan moral memperlemah praktik demokrasi. Di samping itu, demokrasi harus menjadi universal untuk seluruh umat manusia: yang kaya dan yang miskin, yang maju dan yang berkembang. Mengekspor tembakau ke negeri-negeri lain tanpa peringatan tertulis mengenai bahayanya bagi kesehatan di atas label, atau mengekspor makanan, obat-obatan, barang-barang kimiawi atau produk-produknya tanpa mencantumkan tanggal kadaluwarsa pada produk tersebut, atau mengabaikan ketentuan-ketentuan pencegahan keamanan, atau bahaya bagi lingkungan oleh industri-industri tertentu sepanjang didirikan di negeri-negeri lain, dan membuang sampah nuklir

di laut terbuka, yang mewakili kepemilikan bersama semua manusia, semua tindakan tersebut bukan hanya tidak demokratis, melainkan anti-demokrasi.

Bagaimana pun, tidak ada kerangka yang dapat menjamin hak-hak yang sama dari semua pihak dalam masyarakat majemuk dewasa ini yang lebih baik dari demokrasi, dan tidak ada kerangka lain yang menjadikan kritik diri dan perbaikan diri sesuatu yang mungkin di dalam sistem itu sendiri pada saat sistem itu dipraktikkan.

Islam menyediakan prinsip-prinsip umum untuk cara hidup perseorangan, keluarga, masyarakat, negara, dan dunia demi menjamin perdamaian, stabilitas, keadilan, dan hubungan-hubungan yang berguna. Akan tetapi, Islam tidak menguraikan program-program praktis yang terperinci, karena hal-hal yang terperinci seperti itu mesti mengalami perubahan untuk menyesuaikan diri dengan perubahan-perubahan di dalam keadaan lingkungan manusia dalam waktu dan tempat yang berbeda. Islam memungkinkan ruang yang luas bagi kreativitas akal manusia untuk menghadapi perubahan-perubahan tersebut pada saat munculnya, karena akal manusia juga merupakan anugerah Tuhan yang harus digunakan dan dikembangkan secara penuh dan hendaknya tidak dibatasi atau dilumpuhkan oleh anugerah Tuhan lain yang merupakan pesan-Nya yang memberi bimbingan.

Sementara itu, Islam dapat disajikan kepada non-Muslim dan dibahas oleh mereka dalam pluralisme dewasa ini sebagai suatu ideologi, kendati pemahaman intelektual secara alamiah tidak memberikan kedalaman moral yang sama seperti keyakinan spiritual dan komitmen keagamaan, yang mencari keridaan

Wujud Yang Maha Tinggi dan pahala dari keabadian. Namun demikian, kebebasan dan persamaan bagi semua manusia—di mata orang-orang beriman—merupakan konsekuensi yang jelas dari keyakinan kepada Yang Esa, satu-satunya Wujud yang Maha Tinggi dan Unik (misalnya, 42:11; 59:23; 112:4). Seluruh umat manusia sama-sama makhluk Tuhan, dan setiap makhluk hanya tunduk kepada hukum-hukum fisik dan moral Tuhan dan setara dengan manusia lainnya. Khalifah Umar berkata kepada Gubernur Mesir, yang putranya menyakiti seorang anak Mesir yang telah mengalahkannya dalam suatu perlombaan: “Sejak kapan Anda memaksakan perbudakan atas manusia, padahal ibu mereka melahirkan mereka sebagai orang merdeka!”

Berbagai bentuk pelayanan negara (seperti, pembangunan dan pemeliharaan jalan, terusan, jembatan, pasar) dan keamanan sosial diberikan oleh khalifah-khalifah pada periode awal kepada semua orang, apapun jenis kelamin, etnis atau agama mereka. Fakir miskin di kalangan non-Muslim ditopang oleh bendahara negara dari penghasilan zakat. Demokrasi modern secara serupa memedulikan keadilan sosial ekonomi dan memberikan pelayanan dan perlindungannya kepada semua penduduk, sambil mempertimbangkan keadaan-keadaan dan kebutuhan-kebutuhan khusus kaum miskin. Dimensi keagamaan dalam rencana pembaruan Islam tidak berarti mendirikan suatu negara teokrasi. Tidak ada kependetaan dalam Islam; setiap orang yang mengetahui bahasa dan gaya dapat memahami dan menafsirkan pesan Tuhan, dan tidak ada kekuatan adikodrati yang dapat dijadikan syarat atau tuntutan bagi pekerjaan seperti itu. Jalan hidup Islam bukanlah bersifat totaliter. Islam tidak dibebani dengan

rincian-rincian yang mendominasi setiap saat atau mengarahkan dan menggerakkan setiap pemikiran manusia. Tidak pula Islam pernah mengklaim untuk memberikan peng-arahan yang pasti untuk setiap masalah yang khusus yang mungkin timbul dalam setiap waktu dan tempat. Para penguasa tidak dapat memonopoli penafsiran atas petunjuk Tuhan atau mengajukan solusi-solusi baru untuk masalah-masalah yang sedang mengemuka tanpa melibatkan orang banyak. Setiap orang dewasa memenuhi syarat untuk berperan serta dalam proses ini.

Syura dan Demokrasi

Syura berarti “peran serta yang serius dan berdaya guna dalam membuat suatu keputusan”, dan praktik-praktik Nabi membuktikan bahwa syura tidak bisa sekadar bersifat formal atau seremonial. Orang-orang Muslim dan mereka “yang dipercayai dengan kewenangan dari kalangan mereka oleh mereka (4:59) terikat dengan tujuan-tujuan dan prinsip-prinsip umum hukum Islam yang menjamin martabat manusia dan yang memelihara serta mengembangkan seluruh manusia: kehidupan, keluarga dan anak-anak, pikiran-pikiran, kebebasan agama, dan kepemilikan pribadi dan umum mereka. Mereka yang diamanatkan dengan kewenangan oleh orang banyak selalu disebut di dalam al-Qur’an dalam bentuk jamak, yang memberi makna bahwa mereka membentuk dewan-dewan organisasi dan tidak dipandang sebagai individu-individu (4:59, 83).

Perbedaan-perbedaan mungkin secara alamiah muncul di dalam dewan-dewan ini yang dipercayakan dengan kewenangan,

atau antara mereka dan masyarakat atau kelompok-kelompok di antara mereka. Pihak-pihak yang beraneka ragam diarahkan kepada petunjuk Tuhan dan pembawa pesan-Nya yang mungkin disajikan dan diputuskan dengan cara yang paling tepat, kapan pun diperlukan, oleh suatu pengadilan tertinggi.

Mekanisme-mekanisme demokrasi dapat memberikan cara-cara praktis bagi penerapan syura. Islam sangat menganjurkan kaum Muslim untuk menyerap seluruh kebijaksanaan manusia, seperti yang ditunjukkan hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Tirmidzi. Di antara dasar-dasar jurisprudensi (*usû 'l-fiqh*) terdapat kaidah penting yang menyatakan: “Manakala terdapat cara-cara tertentu yang menjadi syarat mutlak bagi terpenuhinya suatu kewajiban, maka penggunaan cara-cara tersebut juga menjadi kewajiban.” Fakih terkemuka Ibn al-Qayyim telah menyatakan bahwa cara-cara untuk mencapai suatu tujuan tertentu tidak mesti terbatas pada apa yang mungkin ditunjukkan oleh al-Qur’an dan Sunnah, dan “kapanpun keadilan muncul dengan cara apa pun, di sana terdapat hukum, perintah dan keridaan Tuhan.”³⁴

Pemilihan

Kepala negara Muslim dewasa ini dapat dipilih langsung oleh rakyat atau oleh wakil-wakil rakyat di parlemen, atau dapat dicalonkan oleh wakil-wakil rakyat sebagai kandidat yang kelak dipilih atau tidak dipilih rakyat umum. Setiap cara dapat diikuti, tergantung pada manfaat dan keadaan yang berlaku, dan Islam

³⁴ Ibn Qayyim, *al-Jawziyyah*, Abu Abd-Allah Muhammad ibn Abi Bakr, *I'lam al-Muwaqqi'in*, (Kairo: al-Muniriyya Press, t.t.), 4: 267-69.

dapat menerima setiap cara yang menjadi keinginan rakyat. Empat khalifah yang pertama dipilih dengan cara yang berbeda-beda, tetapi pada akhirnya mereka muncul ke hadapan umum di masjid untuk memperoleh persetujuan dalam bentuk *bai'at*. Bai'at adalah ikrar timbal-balik dari penguasa untuk mengikuti syariah dan memperoleh persetujuan dan dukungan publik melalui pelayanan-pelayanannya, dan dari rakyat untuk mendukung penguasa dan menasihatinya.³⁵

Ketika sejumlah calon memperebutkan suatu posisi, pilihan publik ditentukan oleh mayoritas suara, suatu mekanisme demokrasi yang lain. Bahkan, ketika seorang calon untuk suatu posisi dinominasikan oleh parlemen atau memutuskan untuk menjadi kandidat, maka mayoritas pemilih mungkin dipersyaratkan untuk memilih calon tersebut.

Al-Qur'an sering kali menyatakan sebagian besar manusia kurang memiliki pengetahuan atau komitmen moral, dan bisa saja gagal membuat keputusan yang tepat (misalnya, 5:49; 6:116; 7:187; 10:60, 92; 11:17;12:40, 68,103; 13:1; 45:26). Akan tetapi, al-Qur'an tidak pernah mengajarkan bahwa bersandar pada sedikit orang niscaya menghasilkan keputusan-keputusan yang sempurna. Mayoritas dapat membuat kesalahan, tetapi kesalahan-kesalahannya kemungkinan besar lebih sedikit ke-timbang kesalahan seseorang atau sejumlah kecil orang. Melakukan kesalahan adalah hal yang manusiawi; hal yang dituntut dari manusia adalah mereka melakukan usaha serius untuk menemukan apa yang benar dan menggunakan tumpukan pengetahuan dan pengalaman untuk

³⁵ Abu Ya'la Muhammad ibn al-Husayn al-Mutamad, teks diterbitkan di alam Ibish, *ibid.*, 1966), hlm. 224.

menghindari kesalahan sejauh mungkin. Kerja sama dalam mencapai tujuan-tujuan ini dapat menghemat waktu dan energi, dan hal itu dapat memberikan kesempatan yang masuk akal untuk saling koreksi dan untuk perbaikan yang rasional terhadap setiap keputusan yang terbukti salah ketika dilaksanakan. Banyak contoh yang dapat ditemukan dalam kehidupan Nabi dan para khalifah pada masa awal berkaitan dengan keputusan-keputusan yang dibuat berdasarkan suara mayoritas, bahkan ketika mereka berbeda pandangan dengan pemimpin. Ketika Khalifah Umar menyeleksi enam calon khalifah untuk menggantikan dirinya setelah ia ditikam, dia memerintahkan mereka untuk mengikuti calon di antara mereka sendiri yang akan menerima mayoritas suara. Hadis Nabi menganjurkan individu untuk memberi jalan kepada jumlah yang paling banyak (*al-sawad al-a'zam*) manakala terdapat perselisihan yang serius (HR Ibn Hanbal dan Ibn Majah).

Orang mungkin bertanya: “Bukankah mengikuti al-Qur’an dan Sunnah adalah cara yang memadai dan paling aman?” Terhadap pertanyaan itu seseorang dapat dengan mudah menjawab, al-Qur’an dan Sunnah memberikan hukum-hukum yang umum, tetapi akal manusia diamanatkan dengan hal-hal yang rinci dan khusus, untuk menghadapi perubahan yang tidak henti-henti dalam masyarakat manusia. Manusia mengetahui apa yang mungkin bermanfaat dan baik menurut waktu dan tempat tertentu, dan semakin banyak orang yang terlibat dalam pemikiran dan kebijaksanaan kolektif seperti itu, semakin sedikit kesalahan yang dibuat. Kerangka acuan dan garis-garis pedoman,

di samping patokan prosedur dan etika, dapat mengurangi kesalahan manusiawi.

Pemilihan wakil-wakil rakyat untuk lembaga parlemen juga didasarkan atas upaya memenangkan suara mayoritas pemilih. Jika prinsip “satu orang satu suara” gagal menghasilkan per-wakilan yang adil untuk suatu kelompok minoritas etnis atau keagamaan atau kelompok perempuan, setiap kelompok dapat diberikan sejumlah kursi di parlemen yang sebanding dengan jumlah mereka, yang mungkin diperebutkan dalam konstituen yang lebih luas atau negeri secara keseluruhan. Parlemen bertanggung jawab untuk membuat perundang-undangan, juga untuk melindungi kepentingan lembaga eksekutif. Keputusan-keputusan parlemen dan komisi-komisinya dibuat oleh mayoritas anggota yang memberikan suara. Referendum umum atas masalah-masalah yang menyangkut kepentingan khusus bisa saja diputuskan oleh pemerintah atau oleh pemberi suara dalam jumlah tertentu melalui suatu prosedur yang mapan. Keputusan-keputusan lembaga eksekutif atau salah satu departemen atau cabang-cabangnya juga ditentukan oleh mayoritas anggota yang memberikan suara.

Pemungutan suara dapat menjadi alat untuk memilih badan pelaksana bagi serikat pekerja, asosiasi profesi atau perhimpunan mahasiswa, organisasi kederewanan atau yang lain, demikian pula untuk pembuatan keputusan. Tidak ada cara terbaik mempelajari pandangan dan kepentingan publik melainkan melalui pemungutan suara, terlepas dari keterbatasan atau penyalahgunaannya. Hal yang sama berlaku bahkan bagi keputusan-keputusan teknis di kalangan profesional, di sekolah-sekolah, pabrik-pabrik, perusahaan-perusahaan, atau lembaga-

lembaga lain, dan bahkan untuk tercapainya putusan-putusan di pengadilan oleh beberapa atau seorang hakim dan juri.

Argumen bahwa pemungutan suara berarti memberikan nilai yang sama kepada keputusan seseorang yang paling berpengetahuan dan keputusan seseorang yang paling bodoh dapat dijawab dengan mengatakan bahwa kepentingan umum rakyat dapat ditentukan oleh setiap orang dengan kemampuan dan pengalaman kewargaaan yang biasa. Kampanye-kampanye untuk para calon, hukum dan media massa memberikan informasi yang berharga untuk seorang pemilih yang serius. Keputusan dari seorang tua berpengalaman yang tidak berpendidikan boleh jadi lebih rasional ketimbang keputusan seorang muda lulusan universitas.

Karena menurut al-Qur'an (9:71) wanita setara dengan pria dalam hal hak dan tanggung jawab sosialnya, dan seorang wanita—menurut para fakih terkemuka—dapat menjadi hakim, maka dia secara alamiah memenuhi syarat untuk memberikan suara. Ayat al-Qur'an yang menjadikan kesaksian seorang pria setara dengan kesaksian dua orang wanita untuk mencatat suatu perjanjian hutang-piutang terbatas pada kasus khusus tatkala seorang wanita boleh jadi tidak mengenal dengan baik transaksi semacam itu dan persyaratan hukumnya, “sehingga jika salah seorang berbuat kesalahan, maka yang lain dapat mengingatkannya” (2:282). Jelas berdasarkan teks al-Qur'an, berdasarkan konteks sejarah, dan prinsip yurisprudensi bahwa “aturan hukum mengikuti sebabnya; jika sebab itu terus ada, maka aturan hukum itu terus berlaku, dan jika sebab itu tidak lagi ada, maka aturan hukum akan mengikutinya,” ayat

tersebut di atas tidak dimaksudkan untuk diterapkan pada seorang wanita pengusaha terdidik, tidak juga pada wilayah-wilayah kepentingan bersama yang tidak menuntut keahlian atau pengetahuan khusus.

Kalangan non-Muslim menikmati hak dan martabat kemanusiaan yang sama serta layak untuk memiliki hak suara sama dengan kaum Muslim segera setelah mereka mencapai usia yang disyaratkan, dan jika mereka tidak mengalami gangguan mental. Mayoritas Muslim hendaknya tidak mempunyai keraguan mengenai pemberian suara oleh non-Muslim, karena suara diambil berkenaan dengan masalah-masalah yang berhubungan dengan akal sehat, bukan dengan keyakinan agama tertentu. Lagi pula, pemberian suara akan sepadan dengan populasi minoritas dan tidak dapat melukai kepentingan atau keyakinan mayoritas. Hak pilih hendaknya diberikan secara adil kepada semua etnis, baik Muslim maupun bukan.

Pemilihan mensyaratkan beberapa calon untuk dipilih, entah pilihan tersebut untuk parlemen, untuk sebuah badan serikat, perhimpunan atau organisasi lain. Beberapa kalangan Muslim menolak prosedur tersebut karena menyalahi hadis Nabi yang mendiskualifikasi setiap orang yang meminta suatu jabatan publik (HR Ibn Hanbal, al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, dan al-Nasa'i). Menurut para penafsir dan fakih, hadis ini dapat ditafsirkan sebagai suatu peringatan terhadap permintaan suatu jabatan publik demi keuntungan pribadi, tanpa mempertimbangkan tanggung jawab jabatan itu atau kemampuan dari sang pencari jabatan. Hanya orang yang sadar sepenuhnya mengenai apa yang dituntut jabatan itu dan mempunyai kemampuan untuk memenuhi tugas-

tugas tersebut dapat meminta jabatan dengan menunjukkan bukti-bukti yang mendukung kemampuannya, seperti dilakukan oleh Nabi Yusuf dan Nabi Sulaiman (12:55; 38:35). Khalifah Umar mencalonkan enam kandidat. Salah seorang harus dipilih oleh mayoritas sebagai kandidat khalifah. Tidak perlu dijelaskan lagi bahwa menampilkan kecakapan dan kualifikasi kandidat untuk posisi tersebut dan mengkritik kandidat lain hendaknya mengikuti prinsip-prinsip hukum dan etika. Syarat-syarat untuk seorang kandidat dan apa yang mungkin menghambat harus diputuskan di bawah arahan ideal dan situasi sosial.

Wanita dapat menjadi anggota parlemen, menteri dalam pemerintahan, hakim, pegawai tentara dan polisi, berdasarkan kecakapan dan bukti-bukti pendukungnya, karena mereka memiliki hak dan tanggung jawab yang sama dengan pria untuk melakukan apa yang benar dan menolak apa yang salah (9:71). Al-Qur'an menyebut Ratu Saba' (27:28-44), tanpa memperlihatkan penolakan terhadap posisi wanita sebagai kepala negara. Sebaliknya, al-Qur'an mengisahkan keperibadiannya yang kuat dan kepemimpinannya yang mumpuni. Dia tidak mengabaikan pemimpin-pemimpin lain di negerinya ketika membuat keputusan-keputusan penting. Sebaliknya, mereka pun menghormati kebijaksanaan dan kepemimpinannya. Hadis Nabi yang mengatakan Nabi mengharapkan kekalahan Persia dikarenakan bangsa mereka mempunyai seorang ratu (HR Ibn Hanbal, al-Bukhari, al-Tirmidzi, al-Nasa'i) bersifat informatif, bukan penetapan hukum, dan hendaknya tidak diambil di luar konteks. Bagaimana pun, tidak ada hadis yang mengindikasikan bahwa hal itu merepresentasikan hukum Tuhan yang harus dipatuhi oleh kaum Muslim. Itu adalah sekadar pandangan pribadi. Nabi

mengemukakan suatu pandangan yang tidak bertujuan untuk mengikat sebagai bagian dari ajaran-ajaran Tuhan.

Non-muslim mempunyai hak dan tugas untuk menempati posisi-posisi di lembaga legislatif, pemerintahan, administrasi, pengadilan, dan angkatan bersenjata. Sebuah negara diperintah oleh lembaga-lembaga, bukan oleh individu-individu, dan non-Muslim secara alamiah bekerja dalam lembaga-lembaga ini. Non-Muslim setara dengan Muslim sebagai saksi (5:106), dan dapat menjadi seorang menteri dengan kekuasaan eksekutif (*wazir tanfidz*), menurut al-Mawardi, tetapi bukan menteri yang dengan kekuasaan mutlak (*wazir tafwid*). Ada menteri-menteri dan pejabat-pejabat tinggi non-Muslim di negara-negara Muslim pada Zaman Pertengahan, seperti Mesir dan Andalusia. Tidak seorang pun, termasuk kepala negara, yang boleh memiliki kekuasaan absolut di sebuah negara modern. Hakim non-Muslim harus menerapkan aturan hukum negara yang sama, apa pun keyakinan agamanya. Seorang non-Muslim dapat juga dimasukkan bersama dengan hakim-hakim Muslim dalam suatu pengadilan multi-hakim. Wilayah-wilayah yang berkaitan atau dekat dengan agama, seperti perkara keluarga, waris dan wakaf dapat diserahkan kepada hakim yang seagama dengan pihak yang berperkara.

Sistem Multi-Partai, Oposisi

Partai politik merupakan hal yang pokok dalam demokrasi karena partai politik membantu rakyat membangun pandangan-pandangan mereka mengenai orang-orang dan kebijakan-kebijakan.

Orang dapat mendapati dirinya tak berdaya menjadi oposisi terhadap mereka yang tengah menikmati kekuasaan pemerintahan, khususnya di sebuah negara modern, di mana teknologi maju memberikan alat yang canggih untuk menekan lawan dan memengaruhi opini publik. Sistem multi-partai telah terbukti sebagai cara yang paling—jika bukan satu-satunya—demokratis, karena sistem satu partai tidak pernah menghasilkan oposisi nyata atau berdaya guna, dan oposisi seperti itu jarang mampu tumbuh di luar sistem partai, seperti melalui individu-individu yang berhubungan dengan massa secara langsung.

Al-Qur'an menganjurkan kelompok-kelompok dibentuk untuk menyuruh perbuatan baik dan mencegah perbuatan jahat (3:104). Kata *ummah* dalam al-Qur'an tidak selalu berarti keseluruhan orang beriman, sebagaimana biasanya diasumsikan, tetapi kata itu dapat berarti suatu kelompok manusia (misalnya, 3:113; 5:66; 6:108; 7:38, 159, 164; 28:23), khususnya ketika kata itu dikaitkan dengan kata depan "*min*" (dari), sebagaimana terdapat di dalam ayat 3:104 di atas: "Dan hendaklah di antara kalian terdapat sekelompok orang (*ummah*) yang menyeru kepada kebajikan, dan menyuruh perbuatan yang baik". Kata Arab "*ummah*" dapat digunakan untuk kelompok-kelompok dengan berbagai ukuran yang berbeda. Terkadang kata ini digunakan untuk seluruh komunitas Muslim (misalnya, 3:110; 2:113; 21:92; 23:52), dan juga digunakan untuk kelompok-kelompok terbatas (seperti, 5:66; 7:159, 164; 28:23), atau bahkan untuk seseorang pemimpin yang mempunyai pengikutnya sendiri (16:120).

Hal tersebut tidak mengingkari kesatuan fundamental manusia karena perbedaan politik adalah manusiawi dan tak terelakkan,

dan tidak akan memengaruhi kesatuan publik jika perbedaan tersebut ditangani dalam cara yang objektif dan etis. Karena politik acapkali mewakili wilayah upaya manusia (*ijtihad*), maka al-Qur'an membolehkan kaum Muslim menghadapi perbedaan-perbedaan, bahkan perselisihan-perselisihan (4:59), dan kaum Muslim diberi petunjuk untuk menetapkannya secara konseptual dan moral menurut terma-termanya dari al-Qur'an dan Sunnah. Beragam pendekatan manusia yang sah untuk menafsirkan teks-teks Ilahi bisa saja muncul secara alamiah.

Kaum Muslim pada awal memiliki perbedaan-perbedaan konseptual dari waktu ke waktu, dimulai dengan perdebatan mengenai siapa yang selayaknya menjadi pemimpin setelah wafatnya Nabi SAW. Perbedaan-perbedaan politik mereka tampil dalam kelompok-kelompok tertentu yang secara terbuka menyatakan pandangan-pandangan mereka dalam sebuah pertemuan di “*al-Saqifah*”, sebuah tempat lapang yang atapnya terletak (*saqf* dalam bahasa Arab) di antara rumah-rumah klan Bani Sa'ida di Madinah yang memang digunakan untuk pertemuan-pertemuan suku. Kemudian, kaum Muslim telah memiliki beberapa kelompok teologis (seperti, Ahl al-Sunnah, al-Syi'ah, al-Khawarij) dengan pemikiran politik dan mazhab fikih yang berbeda. Perbedaan-perbedaan ini seharusnya tidak merusak kesatuan umum dengan cara apa pun.

Atas dasar itu, kaum Muslim dapat membentuk beberapa partai politik Islam, yang semuanya menaruh komitmen kepada Islam, tetapi dengan konsep yang berbeda dan cara-cara yang berbeda dalam menjalankan aktivitas-aktivitasnya yang sah, atau mereka dapat mempunyai program-program pembaruan yang

berbeda manakala mereka memerintah. Meskipun mendirikan partai-partai atas dasar kesukuan atau berdasarkan pertimbangan-pertimbangan pribadi maupun keluarga tidak mendapat dukungan dari sudut pandang Islam, bagaimana pun hal itu dapat diterima dalam situasi-situasi tertentu sebagai suatu fakta kehidupan.

Non-Muslim dan kalangan sekuler, Muslim atau bukan, dapat pula memiliki partai-partai politik mereka sendiri untuk menampilkan pandangan mereka, mempertahankan kepentingan mereka, serta melindungi hak-hak manusia dan martabat seluruh “anak Adam”, sebagaimana diajarkan al-Qur’an. al-Qur’an mengisyaratkan bahwa semua *Ahl al-Kitab* bertanggung jawab untuk menyerukan kepada perbuatan yang benar dan melarang perbuatan yang salah (3:114; 5:78-79).

Wanita dapat bergabung dengan partai tertentu atau membentuk partainya sendiri. Front-front dan aliansi politik mungkin melibatkan partai-partai Islam dan partai-partai lain dalam keadaan-keadaan tertentu atau untuk isu-isu tertentu, dan beragam partai dapat membentuk koalisi untuk pemerintahan. Keragaman dalam pemikiran dan praktik politik, berlawanan dengan latar belakang kesatuan, merupakan persyaratan organisasi yang mendasar untuk mencapai pluralisme. Namun, jumlah partai yang tidak masuk akal dapat mengurangi efisiensi dan efektivitas pemerintahan, dan menciptakan kesulitan-kesulitan dalam meraih mayoritas dalam parlemen, dalam membentuk sebuah koalisi untuk menjamin mayoritas seperti itu, ketika tidak ada satu pun partai yang meraih suara mayoritas, dan dalam menampilkan oposisi yang kuat. Ini merupakan tantangan buat sistem multi-partai yang dihadapi oleh beberapa demokrasi. Hendaknya kenyataan itu di-

tangani melalui kebijaksanaan politik dan tanggungjawab moral ketimbang menggunakan batasan-batasan hukum apapun yang secara sembarangan diputuskan atau dilaksanakan.

Oposisi adalah keniscayaan di dalam sistem demokrasi, dan hendaknya tidak menimbulkan kecurigaan apa pun dalam pikiran kaum Muslim. Adalah perlu untuk mencermati praktik-praktik pemerintah dan memberikan suatu alternatif jika partai yang berkuasa kehilangan kepercayaan rakyat. Oposisi tidak melakukan oposisi untuk tujuan oposisi semata; oposisi hendaknya ikut serta dalam front bersatu selama masa krisis nasional, dan hendaknya memuji pemerintah ketika melakukan sesuatu yang terpuji. Pada masa kekuasaan khalifah-khalifah awal, pandangan-pandangan oposisi dikenal dan direkam. Pandangan-pandangan itu harus dikemukakan sekali pun belum berlaku atau meraih dukungan, karena validitas dan nilainya bisa saja baru terwujud di masa kemudian.

Fungsi Legislatif

Sebagian kaum Muslim berpendapat bahwa karena Tuhan adalah Pemberi Hukum, tidak perlu ada lembaga legislatif di dalam sebuah negara Islam. Pada kenyataannya, badan pembuat undang-undang menetapkan dan menyusun rincian-rincian undang-undang yang dibutuhkan. Al-Qur'an dan Sunnah hanya menyediakan prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah umum. Dalam kasus al-Qur'an dan Sunnah, penafsiran-penafsiran dan pandangan-pandangan jurisprudensi yang berbeda bisa saja muncul berkenaan dengan teks tertentu lantaran bahasa atau hubungannya dengan teks-

teks lain yang relevan. Adalah penting bahwa suatu penafsiran atau pandangan jurisprudensi tertentu diadopsi oleh negara sebagai undang-undang, dan hal ini harus diputuskan oleh badan pembuat undang-undang, sehingga pengadilan tidak dibiarkan menegakkan peraturan-peraturan yang tidak konsisten, sesuatu yang dikeluhkan oleh penulis terkenal Ibn al-Muqaffa' pada zamannya.

Apa yang dibolehkan oleh hukum Islam, *al-mubâh*, bersifat luas, dan tindakan-tindakan yang dibolehkan yang tidak terbatas itu semestinya ditata dengan cara tertentu: dikelompokkan menjadi wajib, haram atau sunnah, sesuai dengan keadaan yang berubah-ubah pada waktu dan tempat yang berbeda. Kepentingan publik juga mengharuskan diberlakukannya aturan-aturan baru yang sebelumnya tidak ditetapkan dalam al-Qur'an dan Sunnah, yang mungkin dibutuhkan pada waktu dan tempat yang baru dan berbeda. Aturan-aturan tersebut tidak boleh bertentangan dengan aturan-aturan lain dalam sumber-sumber keagamaan, dan tidak pula boleh berlawanan dengan tujuan-tujuan dan prinsip-prinsip umum syariah. Banyak aturan yang dibutuhkan di negara modern untuk mengatur lalu-lintas, pengairan, konstruksi, transportasi, jalan, industri, mata uang, impor dan ekspor, kesehatan umum, pendidikan, dan lain-lain. Hanya saja aturan-aturan tersebut harus dibuat menurut pertimbangan kepentingan umum atau berdasarkan tujuan-tujuan dan prinsip-prinsip umum syariah. Tidak ada teks dalam al-Qur'an dan Sunnah yang berkaitan secara khusus dengan semua kebutuhan manusia yang sedang muncul sampai dengan batas akhir kehidupan ini. Bahkan, Nabi SAW memperkirakan bahwa beberapa kasus yang mungkin

dihadapi hakim tidak akan menemukan solusi khusus dalam al-Qur'an dan Sunnah, sehingga sang hakim harus menggunakan pertimbangan dan keputusannya sendiri (*ijtihâd*), yang secara alamiah disinari oleh pancaran semangat syariah dan tujuan-tujuan serta prinsip-prinsip umumnya. Keputusan hakim atau hukum (*ijtihâd*) semacam itu mungkin harus digeneralisasi dan dikodifikasi sebagai hukum negara, dan tidak diserahkan pada ijtihad hakim yang bersifat individual.

Perubahan situasi atau kondisi juga memengaruhi pemahaman terhadap suatu teks hukum dan melahirkan kebutuhan-kebutuhan baru yang membutuhkan legislasi baru.

Menerapkan tujuan dan prinsip-prinsip umum hukum Islam pada kebutuhan-kebutuhan sosial yang berubah di dalam hukum Islam telah disebut sebagai “pengaturan kebijakan-kebijakan negara menurut syariah” (*al-siyâsah al-syar‘iyyah*). Ahli hukum terkemuka Ibn Qayyim menyatakan di mana pun muncul tanda keadilan, di sana terdapat hukum, perintah dan keridaan Tuhan, karena Tuhan hanya mengutus para rasul-Nya dan menurunkan kitab-kitab-Nya untuk menegakkan keadilan dalam hubungan antara manusia yang satu dengan yang lainnya. Dengan demikian, setiap prosedur yang menjamin keadilan hendaknya diikuti. Fakih ternama ini menyatakan, “Kita tidak melihat bahwa suatu kebijakan yang adil dapat berbeda dari syariah yang komprehensif, melainkan itu merupakan bagian darinya... karena jika [kebijakan] itu adil, maka [kebijakan] itu tidak dapat dipisahkan dari syariah.”³⁶

³⁶ Lihat catatan kaki no. 34 di atas.

Dengan demikian, lembaga legislatif merupakan institusi yang niscaya dan sah bagi sebuah negara Islam modern, dan lembaga itu memungkinkan seluruh komponen sosial-budaya dan politik yang majemuk untuk berpartisipasi dalam membuat hukum-hukum negara. Demokrasi bekerja dalam lingkungan sosial budaya yang dominan, dan rakyat tidak akan menerima suatu keputusan yang bertentangan dengan keyakinan mereka, selama mereka berpegang teguh pada keyakinan mereka tersebut. Karena demokrasi mengasumsikan bahwa hukum alam atau kontrak sosial atau hak asasi manusia melampaui setiap legislasi manusiawi lainnya, sebuah negara Islam modern bisa saja senantiasa berpijak pada asumsi secara umum, dan tidak perlu secara eksplisit terus mengulang-ulang dalam setiap kasus, bahwa petunjuk Tuhan memiliki supremasi atas setiap legislasi lainnya. Hal ini dapat dijamin oleh para ahli hukum dalam lembaga legislatif dan lembaga pemerintahan, serta melalui lembaga-lembaga pendidikan dan layanan-layanan informasi media, selain kontrol yudisial dari mahkamah agung.

Pengawasan Publik dan Kelembagaan

Lembaga legislatif juga mengawasi praktik-praktik lembaga eksekutif, mencermati setiap pengaduan atau kegagalan, dan mengajukan legislasi yang niscaya dalam rangka pembaruan. Prinsip *checks and balances* (“mengawasi dan mengimbangi”) mengatur kekuasaan-kekuasaan negara dan melindungi kepentingan publik melalui iklim kerjasama dalam organisasi maupun bersandarkan pada aturan-aturan etika.

Al-Qur'an mensyaratkan bahwa bahkan petunjuk Tuhan harus dibuat jelas terlebih dahulu bagi masyarakat sebelum orang memikul tanggung jawab atas setiap penyimpangan dari petunjuk Ilahi tersebut yang sengaja mereka lakukan (misalnya, 4:115; 47:25, 33). Orang-orang yang diberi kewenangan oleh rakyat harus menjawab pertanyaan-pertanyaan rakyat menyangkut tindakan-tindakan mereka, sementara rakyat memiliki tanggung jawab untuk menanyakan kepada penguasa (pemegang otoritas) mengenai hal-hal yang menjadi kepedulian dan kekhawatiran mereka bersama (4:86). Komunikasi massa harus dilindungi, termasuk kebebasan media untuk menunaikan tanggung jawab dalam menyampaikan informasi.

Hukum dan etika yang berperan sebagai pelindung kepentingan publik tidak boleh menghambat kreativitas. Jika media massa berada di dalam sektor publik dan dikendalikan oleh pemerintah, maka partai-partai politik dan para kandidat untuk jabatan publik harus diberikan jatah waktu yang sama untuk menyampaikan pandangan-pandangannya kepada para pemilih.

Mahkamah agung memiliki kontrol yudisial atas lembaga legislatif dan lembaga eksekutif dalam rangka melindungi tujuan dan prinsip-prinsip umum syariah, serta ketentuan dan kerangka konstitusi (4:59). Mahkamah agung dan seluruh lembaga peradilan harus independen dan dilindungi dari setiap campur tangan ataupun tekanan. Pengadilan menyediakan perlindungan yang paling kuat atas hak-hak individu dan komponen-komponen sosial-budaya dan politik yang majemuk dari setiap pelanggaran terhadap hak mereka, baik pelanggaran dari warga yang satu

terhadap warga yang lain, maupun pelanggaran yang dilakukan penguasa negara.

Kekhawatiran yang Tak Berdasar

Proses demokrasi modern jelas dapat menyediakan suatu mekanisme praktis untuk melindungi hak asasi dan martabat manusia, yang dianugerahkan Tuhan kepada seluruh anak Adam, dan untuk menerapkan syura dan mewujudkan tujuan dan prinsip-prinsip umum syariah. Komitmen rakyat pada petunjuk Tuhan dan supremasi hukum-hukum-Nya dapat diperjelas dalam konstitusi. Upaya-upaya pengkajian hukum diperlukan untuk membedakan antara apa yang bersifat ilahi dan mengikat secara permanen, dan apa yang bersifat manusiawi dan dapat diubah dalam warisan hukum Islam yang telah ada selama ini. Selain itu, yurisprudensi Islam kontemporer harus dikembangkan, sehingga dapat memetik manfaat dari warisan hukum yang ada, sambil menyesuaikan diri dengan realitas dan kebutuhan kontemporer. Di antaranya, pluralisme dan demokrasi harus menjadi perhatian utama.

Ketakutan akan terjadinya kontradiksi antara legislasi manusia dan petunjuk Tuhan mengasumsikan bahwa mayoritas pemilih Muslim telah memilih mayoritas parlemen yang melawan Islam, dan bahwa media dan mahkamah agung tengah berkolaborasi dengan parlemen, dan bahwa mayoritas parlemen seperti itu akan bertahan selamanya! Rakyat dapat terus melaksanakan hak mereka pada setiap pemilihan umum dan mengajukan suatu legislasi melalui referendum publik sepanjang hal ini dimungkinkan dan diatur. Rakyat juga dapat menarik kembali kepercayaan

mereka dari seorang wakil rakyat melalui suatu referendum, juga berdasarkan prosedur tertentu. Mengadu antara demokrasi dan Islam tidaklah baik buat keduanya. Dan, hal itu sangat memalukan di mata kalangan non-Muslim dari masyarakat plural maupun kalangan Muslim sekuler atau Muslim yang mungkin percaya bahwa agenda partai Islam atau beberapa partai Islam tidak jelas atau tidak meyakinkan, atau anggota-anggotanya tidak becus memerintah negeri. Kaum Muslim yang mengkritisi partai Islam atau pemimpinnya hendaknya tidak dicap telah berpaling dari Islam, atau berpaling dari hukum Islam dan negara Islam. Mereka hanyalah tidak percaya pada orang-orang yang mengangkat slogan-slogan itu dan tidak percaya pada kemampuan dan praktik-praktik mereka. Kalangan non-Muslim mungkin bisa diyakinkan bahwa Islam menyediakan pelindung moral dan hukum untuk keadilan dan hak-hak yang setara, seperti halnya agama Islam memperdalam komitmen kaum Muslim pada martabat manusia bagi seluruh keturunan Adam. Akan tetapi, mereka sepenuhnya sah untuk mengungkapkan kurangnya kepercayaan mereka pada partai politik atau seorang pemimpin. Kaum Muslim harus secara serius mempertimbangkan perasaan minoritas non-Muslim di negeri mereka dan menjamin untuk kelompok minoritas non-Muslim apa yang mereka tuntut untuk minoritas Muslim di negeri-negeri non-Muslim. Kritisisme terhadap demokrasi sebenarnya muncul di kalangan mereka yang menikmati buah demokrasi dan secara tulus menginginkan agar lebih banyak manfaat demokrasi yang dapat terwujud, sekaligus semakin berkurangnya kelemahan-kelemahan dan kekeliruan-kekeliruan dalam demokrasi. Hal ini hendaknya menambah manfaat demokrasi. Namun demikian, demokrasi tidak

menyediakan satu pola. Keanekaragaman prosedural muncul di dalam demokrasi-demokrasi sejati di seluruh dunia, mulai dari Inggris, Prancis, hingga Amerika Serikat dan yang lain. Kaum Muslim dapat selalu mempertimbangkan keadaan-keadaan dan kebutuhan-kebutuhan mereka dalam mendesain sistem demokrasi mereka, sambil memelihara esensi-esensi demokrasi. Mereka dapat selalu mengambil manfaat dari setiap perkembangan universal menuju keadilan, dan untuk itu mereka hendaknya memberikan kontribusi sebaik mungkin bagi perkembangan tersebut melalui pengalaman mereka sendiri. Pada waktunya mereka mungkin saja mengembangkan pola atau macam sistem politik sendiri yang akan memperkaya pemikiran dan praktik politik universal. Hanya mengulangi kritik-diri dari kaum demokrat tidak memberikan pelembagaan yang lebih baik bagi prinsip umum al-Qur'an mengenai "syura". Mereka harus mengambil manfaat terbaik dari yang tersedia, sampai mereka kemudian sanggup mengembangkan alternatif yang lebih baik untuk diri mereka sendiri yang juga akan memperkaya pengalaman universal. Jika kebetulan terjadi sebuah mayoritas Muslim dalam suatu pemilihan bebas tidak menghendaki suatu negara Islam, bagaimana mungkin nurani kaum Muslim dapat menerima bahwa negara seperti itu mungkin dipaksakan melalui cara-cara tidak demokratis dan opresif?

Demokrasi melindungi Islam dan kaum Muslim, demikian pula unsur-unsur lain dari pluralisme nasional dan global, dari serangan "dari atas" maupun "dari bawah". Membuka saluran-saluran demokratis untuk berekspresi dan berkumpul mencegah terjadinya ledakan sosial, dan akan membuktikan bahwa Islam

dan kaum Muslim yang sejati akan selalu dicerminkan oleh nalar, akal sehat dan perilaku moral.

Pluralisme Global

Perkembangan teknologi modern yang menakjubkan dalam bidang transportasi dan komunikasi massa telah membuat dunia, kalau pun bukan alam semesta, menjadi sebuah perkampungan. Keyakinan setiap agama tertentu bahwa dirinyalah yang menampilkan kebenaran, hanya akan dihakimi oleh Tuhan, sesuai dengan niat dan kemampuan setiap manusia yang hanya Dia sendiri yang mengetahui, dan karenan itu hanya Dia sendiri yang dapat menghakimi. Di dunia ini semua manusia adalah setara dan harus mengetahui dan mengenal dengan baik orang lain serta bekerja sama dalam berbagai bidang berdasarkan landasan yang setara. Ide-ide tentang kegemilangan dan keunggulan agama sebagaimana tercermin secara sadar atau tanpa sadar melalui warisan intelektual Muslim boleh jadi terkadang mewarnai pesan yang jernih dan tajam tentang martabat semua manusia yang disampaikan dalam al-Qur'an. Lagi pula, kaum Muslim harus memiliki rasa percaya diri dan hendaknya tidak terus menerus tenggelam dalam kenangan pahit akan masa-masa ketika mereka berada dalam posisi yang rendah dan tak berdaya, betapapun ingatan itu menyakitkan adanya. Potensi perkembangan intelektual dan material mereka memberikan peluang untuk mengejar ketertinggalan dan meraih tempat mereka yang sesuai dalam dunia dewasa ini.

Perdagangan kaum Muslim pernah meluas dari Spanyol hingga Cina dan dari Skandinavia hingga Afrika Sub-Sahara; hal itu dapat dihidupkan kembali. Pertukaran pengetahuan yang tercermin dalam terjemahan berbagai khazanah budaya oleh kaum Muslim, dalam berbagai penyesuaian dan kreasi yang mereka buat, serta dalam kontribusi mereka bagi literatur geografi dan perjalanan, tidak menyisakan sedikit pun ruang bagi pikiran yang sempit untuk membagi dunia ke dalam Darul Islam dan bagian “lain” dunia. Karena, dalam interaksi material dan intelektual mereka, kaum Muslim selalu berurusan dengan dunia yang dikenal dalam totalitasnya. Teknologi kontemporer secara sederhana telah menjadikan dunia itu dan keanekaragaman sumber daya material dan intelektualnya yang sangat besar lebih dapat didekati dan lebih mudah dipertukarkan.

Melalui pemikiran dan tindakan mereka, kaum Muslim harus membuktikan bahwa mereka dapat melanjutkan dan meningkatkan jangkauan dan kualitas tradisi pluralisme dan globalisme mereka. Mereka dapat membuktikan kekeliruan atau setidaknya pesimisme yang berlebihan dari pandangan Bernard Lewis yang tercermin dalam *the Ninteenth Jefferson Lecture in the Humanities* [Kuliah Jefferson ke-19 dalam Bidang Humaniora] atau “*Western Civilization: View from East*” [“Peradaban Barat: Pandangan dari Timur”] dan pandangan Samuel P. Huntington dalam artikelnya, “Benturan Peradaban” dalam jurnal *Foreign Affairs* (musim panas 1993). Keduanya menghabiskan banyak energi dalam menganalisis kompleksitas kontradiksi-kontradiksi yang terakumulasi antara Islam dan Barat. Majalah *The Economist* dengan tepat menyatakan tentang benturan yang dibayangkan Huntington,

Permusuhan masa lalu dan kemarahan masa kini tidak perlu menjadi premis-premis silogisme yang harus berakhir dengan peperangan baru antara Islam dengan Barat. Kedua peradaban ini memiliki lebih banyak kesamaan satu sama lain, dibandingkan yang dimiliki keduanya dengan dunia Konghucu atau Hindu, atau dengan sebagian besar koleksi budaya Huntington. Proposisi survei ini adalah bahwa tidak ada alasan yang dapat dibantah mengapa kaum Muslim dan masyarakat Barat tidak dapat hidup damai satu sama lain. Keduanya, baik kaum Muslim maupun masyarakat Barat, perlu menghadapi hal ini dengan akal sehat dan perlu mengkaji kembali ide-ide mereka saat ini tentang dunia. Secara khusus, kaum Muslim perlu mencari cara untuk menyesuaikan kebiasaan-kebiasaan mereka dalam tiga persyaratan khusus kehidupan modern (yakni, menghadapi perekonomian modern, menerima ide tentang kesetaraan seksual, dan belajar menyerap prinsip demokrasi). Tidak ada kendala fatal bagi hal itu; tidak ada hal-hal mendasar dalam kedua peradaban tersebut [yakni, Muslim dan Barat—peny.] yang menyebabkan harmoni mustahil terwujud... Barat pun harus memberikan kontribusi. Di satu sisi, melihat secara jernih apa yang hendak dicapai Eropa dan Amerika dalam hubungan mereka dengan Islam. Di sisi lain, perubahan yang mungkin terjadi dalam pandangan hidup orang Barat sendiri, suatu perubahan yang akan memperluas platform ide-ide bersama yang menjadi landasan pijak kedua peradaban [Muslim dan Barat—peny.] ini.³⁷

Kaum Muslim di Barat telah berjumpa dengan “pandangan hidup Barat yang lebih luas” dalam dialog-dialog mereka dengan

³⁷ “The Fundamental Fear: Islam and the West,” survei dalam majalah *The Economist*, 6 Agustus 1994.

komunitas Kristen dan Yahudi. Saya percaya bahwa setelah pengalaman dari dekade-dekade dialog seperti itu, orang-orang Kristen dan Yahudi juga menyadari bahwa masyarakat Muslim terdidik yang berada pada posisi arus utama lebih realistis, moderat dan fleksibel daripada yang mungkin dipikirkan oleh orang-orang Kristen dan Yahudi. Jembatan antara kaum Muslim dan masyarakat Barat secara bertahap telah dibangun. Kaum Muslim, Kristen dan Yahudi yang rasional khususnya di Amerika semenjak perpindahan massif kaum Muslim terdidik pada tahun 1960-an telah memperluas jembatan ini, seperti halnya berbagai kontak antara para pengusaha dan profesional dari kalangan Muslim dan Barat. Sayangnya, kontak-kontak tersebut belum tercermin dalam pembuatan kebijakan pada kedua belah pihak. Akan tetapi, upaya-upaya dialog antaragama akhir-akhir ini jumlahnya telah berlipatganda di Eropa dan Amerika, di kalangan pendeta, masyarakat awam, pemimpin sipil dan sarjana. Tulisan-tulisan konstruktif oleh para pengarang Kristen baru-baru ini telah diterbitkan di Eropa dan Amerika. Paus Yohannes Paulus II mengungkapkan perasaannya mengenai Islam dalam “*Crossing the Threshold of Hope*” [“Menyeberangi Ambang Pintu Harapan”], yang disunting oleh Vittorio Messori. Sebuah buku yang membawa pesan dari Dewan Gereja-gereja Dunia karya Stuart Brown, *The Nearest in Affection: Towards a Christian Understanding of Islam* [Yang terdekat dalam kasih sayang: Menuju pemahaman Kristen atas Islam], diterbitkan di Jenewa.

Pangeran Wales, pewaris tahta kerajaan Inggris yang merupakan pelindung Pusat Studi Islam Oxford, menyampaikan kuliah di Universitas Oxford pada 27 Oktober 1993, yang kita

harapkan akan memengaruhi sebanyak mungkin para pemimpin Barat. Pangeran mengatakan,

Hari-hari penaklukan itu telah berakhir. Akan tetapi, sekarang pun sikap umum kita terhadap Islam tidak menyenangkan karena cara kita memahami Islam telah dibajak oleh hal-hal yang ekstrim dan dangkal... Penilaian kita mengenai Islam telah banyak didistorsi oleh hal-hal yang ekstrim menjadi hal yang lazim. Itu adalah kesalahan yang serius. Sama halnya seperti kita menilai kualitas hidup di Inggris dengan adanya pembunuhan dan perkosaan, perlakuan buruk terhadap anak, dan kecanduan obat terlarang. Hal-hal yang ekstrim itu ada dan mesti dihadapi. Namun, manakala digunakan sebagai dasar untuk menilai sebuah masyarakat, maka hal-hal yang ekstrim itu mengarahkan kita kepada distorsi dan ketidakadilan... Kita juga hendaknya membedakan Islam dari adat-istiadat beberapa negara Islam... Ingat, jika Anda mau, bahwa negara-negara Islam seperti Turki, Mesir dan Suriah memberikan kepada wanita hak suara yang sama awalnya dengan yang dilakukan Eropa, dan jauh lebih awal daripada di Switzerland! Di negara-negara tersebut, wanita telah lama menikmati pembayaran yang setara, dan kesempatan untuk memainkan peran bekerja penuh dalam masyarakat mereka. Hak wanita Muslim atas harta milik dan warisan, hak atas sejumlah perlindungan jika mereka diceraikan, dan hak untuk menjalankan usaha, merupakan hak-hak yang digariskan oleh al-Qur'an pada empatbelas abad yang silam.

Kita, di Barat, juga perlu memahami pandangan dunia Islam mengenai kita... hingga jangkauan di mana banyak orang di dunia Islam sungguh-sungguh mengkhawatirkan materialisme Barat dan budaya massa kita sebagai suatu

ancaman yang mematikan terhadap budaya dan cara hidup Islam mereka... Kita jatuh ke dalam perangkap arogansi yang sangat mengerikan jika kita mengacaukan 'kemodernan' di negeri-negeri lain dengan berubahnya mereka menjadi seperti kita... Kita perlu hati-hati terhadap cap 'fundamentalisme' yang kontroversial itu, dan membedakan, sebagaimana yang dilakukan kaum Muslim, antara orang-orang revivalis, yang memilih untuk menjalankan praktik agama mereka secara amat taat, dengan orang-orang fanatik dan ekstrimis. Ekstrimisme tidak lebih merupakan monopoli Islam ketimbang monopoli agama lain, termasuk Kristen... Barangkali ketakutan terhadap revivalisme Islam yang mewarnai era 1980-an di Barat kini sedang mulai membuka jalan menuju suatu pemahaman mengenai kekuatan-kekuatan spiritual sejati di balik gelombang besar ini... Islam dapat mengajarkan kita dewasa ini suatu cara untuk memahami dan hidup di dunia ini di mana agama Kristen sendiri lebih miskin akibat telah kehilangan. Di jantung Islam suatu pandangan integral tentang alam semesta dipelihara... Barat secara bertahap kehilangan visi yang terpadu ini tentang dunia bersama dengan Copernicus dan Descartes, dan datangnya revolusi ilmu pengetahuan. Filsafat alam yang menyeluruh tidak lagi menjadi bagian dari keyakinan sehari-hari... Dunia Islam dan Barat mengalami problem yang sama bagi kita semua: bagaimana kita beradaptasi dengan perubahan di masyarakat kita, bagaimana kita menolong anak muda yang merasa terasing dari orang tua mereka atau dari nilai-nilai masyarakat mereka, bagaimana kita menangani AIDS, obat-obat terlarang dan perpecahan keluarga... Kita harus mengatasi ancaman-ancaman yang membahayakan komunitas dan kehidupan kita bersama.³⁸

³⁸ The Prince of Wales, *Islam and the West* (Oxford: Oxford Center for Islamic Studies, 1993).

Dengan nada yang sama, Anthony Lake, penasihat keamanan nasional di Amerika Serikat, dalam pidato baru baru ini di hadapan Washington Institute for Near East Policy [Institut Washington untuk Kebijakan Timur Dekat], mengatakan:

Sebagian orang berpendapat bahwa dalam dunia pasca perang dingin terdapat perbedaan mendasar yang meletakkan tradisi demokrasi liberal Barat berhadapan dengan peradaban-peradaban yang secara nyata berlawanan yang didasarkan pada Islam dan tradisi-tradisi agama lain... Dalam mencari suatu ideologi baru yang dengannya kita akan bersaing, fundamentalisme akan menggantikan komunisme sebagai ancaman yang dipilih Barat. Kita sangat tidak setuju. Di Timur Tengah, seperti halnya di seluruh dunia, perbedaan mendasar itu memang betul ada, tetapi garis pemisahannya bukan antara penindasan dan pemerintah yang responsif, antara isolasi dan keterbukaan, dan antara moderasi dan ekstrimisme, dan garis pemisah itu tidak mengenal perbedaan ras dan keyakinan... Hal ini berlaku di Timur Tengah dan di dunia Muslim di mana pun berada. Musuh kita adalah penindasan dan ekstrimisme, entah berkedok agama maupun sekuler... Kita juga menolak pikiran bahwa penekanan upaya pembaruan atas nilai-nilai tradisional dalam dunia Islam mau tidak mau mesti bertentangan dengan Barat atau prinsip-prinsip demokrasi. Nilai-nilai pengabdian pada keluarga dan masyarakat, pada iman dan amal saleh, tidaklah asing bagi pengalaman kita sendiri. Seharusnya tidak mengejutkan jika para penduduk di seluruh Timur Tengah dan Afrika Utara tengah menguji dan memperdebatkan peranan nilai-nilai ini dalam masyarakat dan pemerintahan. Orang-orang di wilayah ini, seperti halnya di seantero dunia, sedang

mencari cara-cara untuk mewujudkan pemerintah yang tanggap, menjamin hak-hak asasi manusia, dan membimbing kehidupan mereka sehari-hari. Apabila banyak sekali dari mereka yang berpaling pada agama, pada Islam, maka hal itu bukanlah hal yang luar biasa, dan bukan pula suatu hal yang unik. Ini adalah pencarian universal. Persoalannya bukanlah Islam... Mestinya tidak ada keraguan: ekstrimisme Islam merupakan ancaman bagi kepentingan bangsa kita... Meskipun keadaannya bermacam-macam, fenomena ekstrimisme di seluruh dunia lahir dari sumber-sumber yang sama—dari kekecewaan, dari kegagalan menjamin kebutuhan dasar, dari harapan yang remuk untuk partisipasi politik dan keadilan sosial. Kekecewaan yang tersebar luas melahirkan ekstrimisme kebencian, kekerasan, suatu ekstrimisme yang sama sekali bukan khas Timur Tengah atau dunia Muslim.³⁹

Kaum Muslim harus menanggapi nada tersebut dengan sikap yang sejalan, yang kita harap juga akan memengaruhi para pembuat kebijakan.

Kaum Muslim semestinya memperlihatkan sikap Quran terhadap umat manusia dengan memperluas jangkauan dialog mereka hingga mencakup komunitas Hindu dan Buddha, Tao dan komunitas-komunitas agama lainnya. Al-Qur'an (7:172-173) mengajarkan bahwa setiap manusia mempunyai pedoman spiritualnya masing-masing, dan telah dianugerahi martabat oleh Tuhan (17:70). Di atas landasan bersama spiritualitas, moralitas dan martabat ini, segenap manusia dapat mengembangkan hubungan universal dan memelihara pluralisme global. Adalah suatu hal

³⁹ Anthony Lake, "Islam Versus the West," diambil dari ceramah pada Institut Washington untuk Kebijakan Timur Dekat, diterbitkan dalam *The Minaret*, July-August 1994.

yang penting ketika al-Qur'an menyebut kebaikan sebagai "sesuatu yang diketahui oleh akal sehat" (*ma'rūf*) dan kejahatan sebagai "sesuatu yang ditolak oleh akal sehat" (*munkar*) (misalnya, 2:231, 263; 3:104,110, 114; 4:5, 8, 114; 7:157; 9:67, 71, 112; 16:90; 22:41; 24:21; 29:45; 31:15, 17; 65:2, 6). Atas dasar itu, hubungan universal manusia memiliki landasan moral dan spiritualnya sendiri, yang di atasnya dapat dibangun tanggung jawab bersama untuk membangun dunia dan umat manusia: "Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya" (11:61). Al-Bayruni, seorang sarjana Muslim terkemuka pada masa lalu, menghabiskan waktu bertahun-tahun untuk belajar bahasa Sanskerta, sehingga dia bisa mengetahui Hinduisme dari sumber-sumbernya, dan secara serius mendekati pengertiannya. Untuk tetap teguh pada universalitas Islam dan menghadapi era pluralisme global kita, kaum Muslim harus melewati ingatan sejarahnya yang menyakitkan, termasuk Perang Salib, kolonisasi, dan eksploitasi, permusuhan Yahudi dan fanatisme Hindu. Mereka harus mendekati kaum Baha'i dan Ahmadiyah. Biarlah Tuhan saja yang menilai keyakinan dan niat masing-masing di kehidupan akhirat. Kita hendaknya memelihara martabat manusia kita sebagai keseluruhan dan mengembangkan hubungan dan kerja sama dalam kehidupan ini. Tidak seorang pun yang sedang menolong orang lain; kita berada di perahu yang sama di lautan berbadai yang sama. Kaum Muslim tidak dapat mengabaikan satu sama lain dalam pendekatan kembali ini. Mereka hendaknya juga menjembatani kesenjangan antara penganut Sunni dan Syiah (Zaydiah, Ja'fariah, dan Ismailiyah) dan 'Ibadiyah, serta sekte-sekte dan cabang-cabang lainnya.

Komitmen moral di setiap negeri oleh penguasa negara diperlukan untuk membentengi pluralisme secara internal dan universal. Komitmen moral yang semacma itu penting di dalam organisasi-organisasi regional (seperti Masyarakat Eropa, Organisasi Negara-negara Amerika, Liga Negara-negara Arab, Organisasi Konferensi Islam, Organisasi Asia Tenggara, dsb.), dan di dalam Perserikatan Bangsa-Bangsa serta badan-badan dan lembaga-lembaga yang berada di bawahnya dan yang berafiliasi dengannya, sehingga dapat melindungi dan memelihara globalisme universal. Dr. Mahathir Mohammad, Perdana Menteri Malaysia, mengingatkan Majelis Umum PBB pada 14 September 1991, pada sesi yang ke-46,

Dunia ini membutuhkan pengamanan... tetapi haruskah kita memiliki para polisi yang kita tunjuk sendiri, atau haruskah kita mempunyai kekuatan polisi yang bertanggung jawab kepada PBB?... Dapatkah hati nurani kita jernih bilamana segenap bangsa bertekuk lutut... sementara para korban yang utama adalah orang-orang lanjut usia dan renta, ibu-ibu hamil dan bayi-bayi yang baru lahir?... Haruskah peperangan diperjuangkan atau tindakan pengamanan diambil dengan cara menghancurkan secara total bangsa yang keras kepala dalam rangka menghindari korban di kalangan kekuatan polisi?... Kita mengutuk senjata kimia, tetapi haruskah kita masih memiliki senjata nuklir di sekitar?... Siapa yang menentukan kapan alat penangkis dibutuhkan?... [Dapatkah kita] yakin bahwa seseorang yang irasional tidak mungkin menjadi pemimpin dan memperoleh akses ke tombol [peluncur nuklir—peny.]? ... Senjata-senjata untuk pertahanan hendaknya semata-mata untuk pertahanan. Kita membutuhkan senjata

hanya untuk melawan para kriminal... Kita ingin tetap independen, dan mengikuti norma-norma internasional sebagaimana disepakati oleh seluruh bangsa-bangsa di dunia... Masyarakat internasional sekarang tengah berada di persimpangan jalan. Kita sungguh memiliki kesempatan untuk membangun dunia yang lebih baik melalui konsensus, dan menggunakan PBB sebagai forum utama dan kendaraan untuk mencapai tujuan kita. Kita tidak boleh kehilangan kesempatan yang bersejarah ini... Bagaimanapun, harus digarisbawahi bahwa pendekatan konsensus global mensyaratkan toleransi terhadap ide-ide dan praktik-praktik yang berbeda yang tertanam di dalam dunia kita yang kompleks dan majemuk. Maka marilah kita bekerja sama sebagai mitra dalam usaha bersama kita membangun dunia yang lebih baik.⁴⁰

Seperti dikatakan pemimpin Malaysia itu, “Kita tidak boleh kehilangan kesempatan yang bersejarah ini.”

Dalam era globalisme kita ini, umat manusia harus mengembangkan di setiap negeri dan di seluruh dunia pluralisme psikologis dan struktural yang cocok dengan globalisme seperti itu, untuk mencegah di kemudian hari terulangnya nasib Yahudi di bawah Nazi, Muslim Bosnia di tangan Serbia Bosnia, bangsa Chechnya di tangan Rusia, serta bangsa Tutsi di tangan bangsa Hutu dan sebaliknya di Rwanda, atau setiap kelompok manusia lain yang mungkin sedang menderita di dunia dewasa ini.

Sejarawan Inggris, Eric Hobsbawn, menyebut abad ke-21 sebagai “Zaman Ekstrim”, yang peperangan pada zaman ini telah menjadi “perang total melawan tentara maupun kalangan sipil.”

⁴⁰ Mahathir Mohammad, pidato untuk Majelis Umum PBB pada sidang ke-46, Washington, D.C. (American Muslim Council, 1991).

Korban perang terhitung dalam puluhan juta. Pemberontakan sipil pada abad ini, yang paling mutakhir di Rwanda, dicirikan oleh pembantaian tawanan tanpa pandang bulu dengan kekejaman yang tak dapat dilukiskan, yang jumlah korbannya mencapai angka ratusan ribu. Berapa banyak yang mati di India dan Pakistan setelah Perang Dunia II, di Bangladesh, Afghanistan, Timur Tengah dan Kamboja, dalam pembersihan Kulaks dan kecurigaan politik pada tahun 20-an dan 30-an di Uni Soviet, dalam penyingkiran jutaan orang di China pada era Mao? “Kematian akbar” sejak 1914, menurut perkiraan Zbigniew Brezezinski, telah mencapai 197 juta orang, “yang setara dengan lebih dari sepersepuluh jumlah total penduduk dunia tahun 1900, atau secara kasar sama dengan jumlah seluruh penduduk Amerika tahun 1970. Terorisme dalam banyak perwujudannya telah menjadi fakta kehidupan yang abadi di setiap benua pada setengah abad silam.”⁴¹

Maukah kita melihat abad ke-21 ini berlangsung dalam arah yang sama, dengan korban kematian yang sangat banyak dan penghancuran akibat kemajuan teknologi?

Dalam era globalisme, perang dingin atau setiap bentuk konflik lain yang diperburuk oleh egoisme atau superioritas antara negeri-negeri di dunia ini atas dasar kesukuan, agama, ideologi, atau ekonomi, akan menghancurkan seluruh pihak yang terlibat. Suatu pengadilan internasional yang mewujudkan Deklarasi Internasional Hak-hak Asasi Manusia dan menangani pelanggaran terhadap ketentuan-ketentuannya dapat melindungi martabat manusia di seluruh dunia, terlepas dari apapun ke-

⁴¹ Richard Harwood, “Death in the 20th Century,” *Washington Post*, 27 April 1995, pt. A. hlm. 21

ungkinan perbedaan bawaan ataupun perbedaan perolehan mereka. Kelompok-kelompok oposisi dan organisasi-organisasi hak asasi manusia dapat memperoleh akses kepada badan atau lembaga tertentu di dalam PBB, di mana pemerintah terkait dapat membela dirinya. Menjaga demokrasi di setiap negeri akan semakin praktis, karena mengamankan seluruh dunia, khususnya negeri-negeri yang dipimpin secara tidak demokratis, akan menjadi nyaris mustahil.

Akan ada kesulitan-kesulitan di wilayah-wilayah hubungan internasional yang kompleks, khususnya antara negara maju dan negara berkembang, seperti dalam pertukaran teknologi, ekspor-impor, sistem moneter, hutang dan investasi, dan hak paten. Namun, masalah-masalah teknis ini dapat dihadapi dengan menggunakan keadilan dan saling-pengertian: sifat dasar masalah-masalah itu cukup berbeda dengan prasangka-prasangka dan konflik-konflik ras, suku, agama maupun ideologi.

Hal itu merupakan tanggung jawab semua orang yang percaya pada martabat manusia umumnya, dan mereka yang beriman kepada Tuhan khususnya—Tuhan seru sekalian alam yang telah menganugerahkan martabat kepada segenap anak Adam dan yang mengamanatkan kepada mereka tugas mengembangkan diri mereka sendiri, sambil mereka mengembangkan dunia untuk menampilkan rahmat Tuhan dan kasih sayang-Nya dalam hubungan mereka. Mereka harus mengingatkan beragam manusia yang sama latar belakang dan tujuan-tujuannya dan sama nasib sepenanggungannya dengan mereka, serta menekankan arti penting hidup bersama dan bekerja bersama di dunia ini, melalui pengertian timbal-balik, dan kebersamaan.

Pluralisme, Keadilan dan Keterikatan Moral

Pluralisme global mensyaratkan pengetahuan dan pengertian di kalangan manusia yang beranekaragam (al-Qur'an 49: 113). Penghargaan timbal-balik mencegah kecurigaan dan membantu terpeliharanya keadilan. Komitmen moral pada keadilan adalah hal mendasar untuk suksesnya setiap mekanisme hukum dan kelembagaan: "Jadilah orang yang teguh dalam menegakkan keadilan, menjadi saksi atas kebenaran karena Allah, biarpun hal itu bertentangan dengan dirimu sendiri atau orang tuamu dan kerabatmu... Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ingin menyimpang dari kebenaran." (4:135), "Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa (kesadaran akan Tuhan)." (5:8). Memelihara pengertian bersama dan keadilan akan mengarah kepada perdamaian dunia yang penting bagi kerja sama.

Larry Diamond, dari Institut Hoover mengenai Perang, Revolusi dan Perdamaian di Universitas Stanford, menulis dalam *Globalization of Democracy*:

Pada era 1980-an, dan khususnya tahun-tahun akhir yang memesonakan dari dekade itu, tercatat kemajuan demokrasi yang luar biasa di seantero dunia. Bahkan, dapat dikatakan bahwa dekade ini menandai penyebaran paling luas bentuk-bentuk pemerintahan demokratis sejak lahirnya negara bangsa... Dengan beberapa pengecualian dan kebangkitan kembali yang penting, kemajuan ini terus berlanjut pada dasawarsa 1990-an... Kaum demokrat di seluruh dunia

digembirakan oleh kemajuan demokrasi yang meluas ini— apa yang dapat disebut sebagai ‘globalisasi demokrasi’— dalam arti penyebaran yang nyaris universal dari tuntutan rakyat akan kebebasan politik, perwakilan, partisipasi dan pertanggungjawaban. Namun, angka yang besar dan perkembangan yang nyaris ajaib itu menutupi gambaran yang jauh lebih kompleks dan beraneka-ragam.

Sinyal yang bermacam-macam telah diterima dari berbagai sudut dunia yang berbeda, termasuk “Timur Tengah, dan lebih khusus lagi dunia Islam dan umumnya dunia Arab, yang merentang dari Maroko hingga Iran.” “Faktor penentu” perbedaan mereka, menurut Diamond, “adalah penafsiran Islam mana yang menjadi dominan, dan akibatnya, hingga batas mana Islam dimobilisasi secara terbuka sebagai kekuatan politik dan filsafat politik pemerintah.” “Setiap tahun,” sebagaimana dikatakan Diamond,

batas-batas nasional menjadi semakin terbuka karena barang, jasa, orang, nilai, simbol, ide dan teknologi berlalu-lalang melewati batas-batas tersebut dengan kepadatan dan kecepatan yang semakin tinggi. Tren global meningkatnya komunikasi dan integrasi ekonomi itu sendiri menjadi salah satu daya dorong yang paling kuat dan tahan lama bagi terciptanya keterbukaan dan demokratisasi rezim-rezim politik... Syarat mutlak satu-satunya untuk transisi adalah komitmen elite-elite strategis pada demokratisasi. Akan tetapi, kebutuhan ini bukan berasal dari keyakinan moral yang dalam atau perubahan keyakinan; pada masa lalu para elit sering kali menganut demokrasi sebagai pilihan taktis dan instrumental, karena tidak ada cara lain yang baik untuk mengatasi perpecahan internal

mereka atau untuk menjamin tujuan-tujuan mereka yang mendasar. Dalam keadaan seperti itu, demokratisasi mungkin mendahului perubahan yang mendalam dalam budaya dan kelembagaan politik yang memungkinkan demokratisasi tetap berlangsung. Perubahan-perubahan ini bisa jadi masuk dalam “fase pembiasaan” manakala “para politisi maupun warga” akhirnya menerima dan menginternalisasi aturan-aturan baru itu dan membangun “kaitan-kaitan efektif dari organisasi partai.” Arti penting dan sifat yang sangat tergantung dari proses konsolidasi demokrasi ini menimbulkan masalah “kematangan”. Mencapai demokrasi adalah satu hal. Sedangkan hal yang lain—dan yang teramat sulit—adalah menjaga demokrasi itu, mengkonsolidasikannya, meniupkan kehidupan dan makna yang nyata ke dalamnya, dan membuatnya bertahan lama. Banyak negeri-negeri yang telah berhasil mengalami transisi ke demokrasi pada dekade silam kini berada dalam krisis politik yang amat genting lantaran demokrasi tidak dapat berfungsi untuk menghasilkan kemajuan yang luas di bidang pembangunan, pemerintahan yang jujur dan layak, perlindungan hak asasi manusia, serta kedamaian politik dan sosial yang dikehendaki rakyat.⁴²

Sebagaimana telah ditunjukkan dengan tepat: “Dalam dunia yang tengah mengalami transformasi pada era 1990-an, Dunia Ketiga, dalam maknanya yang paling luas, akan menjadi laboratorium untuk mengembangkan respon-respon politik dan ekonomi yang baru terhadap tuntutan-tuntutan sistem internasional

⁴² Larry Diamond, “The Globalization of Democracy,” dalam Robert O. Slater, Barry M. Schutz, dan Stephen R. Dorr, *Global Transformation and the Third World* (Boulder, Colorado: Lynne Rienner; London: Adamantine Press, 1993), hlm. 3, 38, 57-59.

yang dikenal.”⁴³ “Perwujudan bersama dari kemanusiaan kita” ditekankan oleh Peter H. Raven, sehingga kita mungkin merasakan pentingnya kerja sama internasional dalam rangka mengelola bumi untuk manfaat kita bersama. Sebuah dunia yang di dalamnya jumlah total anggaran militer tahunan seluruh negara setara dengan jumlah pendapatan 2,6 miliar penduduk di 44 negara termiskin, atau dunia yang di dalamnya uang yang dibelanjakan untuk kekuatan militer nasional 2900 kali lebih banyak daripada uang yang dikeluarkan untuk usaha-usaha menjaga perdamaian internasional, adalah dunia yang di dalamnya teramat sulit untuk memetakan gambaran bagi kelangsungan hidup masa depan.⁴⁴ Keadilan sosial-ekonomi seharusnya ditegakkan di setiap negeri dan di dunia, karena “bagi bangsa-bangsa, seperti halnya bagi individu-individu, kekayaan orang kaya adalah tidak adil manakala kekayaan itu menyebabkan kemiskinan bagi yang lain.” Emile Brunner, yang menggabungkan kebijaksanaan dan etika, menyatakan pada 1943 bahwa “banyak problema yang pemecahannya tergantung pada bagaimana memisahkan kehidupan ekonomi dari hubungannya yang terlampau eksklusif dengan kehidupan politik nasional. Pemisahan ekonomi dunia yang paling jauh jangkauannya dari kekuasaan politik merupakan salah satu postulat keadilan internasional yang paling mendesak.”⁴⁵

⁴³ Slater et al., *Global Transformation*, hlm. 2.

⁴⁴ Peter H. Raven, “State of the World, 2000: What We should do to affect it,” dalam Rushworth M. Kidder, *Reinventing the Future: Global Goals for the 21st Century* (Cambridge, Mass. & London, England: The MIT Press. 1989), hlm. 182.

⁴⁵ Julius Stone, *Visions of World Order* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1984), hlm. 100-101.

Apapun berbagai implikasi yang bermacam-macam dari pluralisme dan keadilan internasional, tanggung jawab moral segenap umat manusia dengan semua perbedaan bawaan maupun perbedaan perolehan mereka sebagai individu dan kelompok, terletak dalam hati dan jiwanya: “Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum kecuali mereka sendiri mengubah keadaan diri mereka sendiri” (13:11). Semua orang yang tercerahkan dengan pada petunjuk Tuhan dan berpegang teguh padanya, diharapkan, akan melakukan apa yang mereka bisa untuk mendukung pluralisme global.^[a]

BEBERAPA KOMENTAR

Catatan untuk Edisi Digital

Beberapa Komentar dalam bagian ini merujuk pada Edisi Cetak Buku Mohamed Fathi Osman yang diterbitkan oleh PSIK Universitas Paramadina, 2006. Halaman yang dirujuk tersebut berbeda dengan halaman pada Edisi Digital ini.

Kami sengaja tetap menampilkan apa adanya catatan rujukan halaman tersebut, sebagaimana terpublikasi sebelumnya.

Redaksi Edisi Digital.



Fathi Osman Tentang Pluralisme dan Demokrasi

Franz Magnis-Suseno SJ

Pengantar

Buku pendek Mohamed Fathi Osman tentang pluralisme dan toleransi¹ sangat menarik. Fathi Osman menunjukkan bahwa pluralisme dan demokrasi bagi umat Islam mestinya tidak menjadi masalah sama sekali. Dua-duanya sesuai dengan prinsip-prinsip yang ditemukan dalam al-Qur'an. Berikut ini saya mengangkat beberapa pokok yang dibahas Fathi Osman. Saya akan menutup makalah ini dengan beberapa pertanyaan.

¹ Mohammed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme & Toleransi Keagamaan. Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah, dan Peradaban*, Jakarta: Yayasan Paramadina 2006, asli: *The Children of Adam: An Islamic Perspective on Pluralism*, Washington 1996.

Pluralisme

Fathi Osman menyebut pluralisme sebagai “bentuk ke-lembagaan di mana penerimaan terhadap keragaman melingkupi masyarakat tertentu atau dunia secara keseluruhan” (hlm. 2) dan juga sebagai situasi di mana “kelompok-kelompok minoritas dapat berperan serta secara penuh dan setara dengan kelompok mayoritas dan masyarakat, sembari mempertahankan identitas dan perbedaan mereka yang khas” (hlm. 3). Ia menegaskan bahwa pluralisme harus menghindari dari jebakan “ketidakbedaan yang relativistik” (hlm. 7). Dengan demikian, pluralisme “menuntut kesepakatan dalam perbedaan ... dan penghormatan terhadap otonomi pihak lain” (*ibid*).

Saya sependapat dengan Fathi Osman, namun akan menyebut pluralisme pertama-tama sebagai sebuah sikap, yaitu sikap yang menerima adanya pluralitas, dalam hal ini, pluralitas keagamaan. Seorang pluralis biasa hidup bersama, bergaul, bekerja sama dengan orang-orang yang barangkali berbeda etnik, budaya, dan agamanya. Itu pun dilakukan dengan gampang, jadi tanpa adanya *stress* atau perlu usaha batin untuk menerima keberadaan mereka. Pluralisme itu dasar bagi masyarakat pasca tradisional untuk mengandaikan toleransi. Toleransi dalam arti penerimaan terhadap perbedaan.

Di mana sangat penting apa yang disinggung Fathi Osman: Bahwa pluralisme tidak mencakup relativisme agama. Relativisme agama menyatakan bahwa semua agama pada hakekatnya sama nilai dan kebenarannya. Hal mana sama dengan tuntutan agar masing-masing agama melepaskan klaim atas kebenaran eksklusif. Mengingat justru relativisme itulah yang dikutuk di tahun

2005 oleh MUI sebagai pluralisme, sebagai perbedaan antara pluralisme dan relativisme perlu diberi perhatian. Ada orang, misalnya Paul F. Knitter dan John Hick, yang mengatakan bahwa agama-agama adalah ungkapan hakekat religius manusia dan karena itu jangan sampai satu agama menganggap diri paling benar. Tetapi pandangan ini bukan pluralisme. Kalau pada dasarnya semua agama sama saja dan karena itu tidak boleh mengklaim kebenaran eksklusif, di mana pluralitas? Pluralisme justru merupakan sikap yang menerima pluralitas dalam perbedaan masing-masing. Kecuali itu, sekurang-kurangnya agama-agama Abrahamistik tidak bisa melepaskan klaim kebenaran tanpa melepaskan identitas masing-masing. Jadi posisi Hick dan Knitter bukan pluralisme, melainkan relativisme agama. Dan relativisme itu dalam pandangan saya cukup kurang ajar karena menuntut agar agama-agama melepaskan keyakinan paling dasar mereka, yaitu bahwa mereka benar.

Yang betul adalah bahwa orang sulit bisa bersikap pluralistik apabila ia tidak mampu melihat bahwa agama-agama lain—agama yang bukan dia anut—juga bernilai dan juga memiliki kebenaran. Pluralisme menuntut dari yang menganutnya suatu kebesaran hati, suatu budi yang luas yang meskipun meyakini agamanya sendiri sebagai agama kebenaran dan karena itu tidak mengikuti agama-agama lain, namun ia tidak perlu menjatuhkan semacam putusan bahwa agama-agama lain keliru semua. Penilaian akhir dapat dan harus diserahkan kepada Tuhan. Jadi seorang pluralis, meski yakin akan agamanya sendiri, melihat adanya yang baik dan religius juga dalam agama-agama lain. Jadi agama lain justru diterima dalam keberlainan mereka dan

tidak, seperti pluralisme salah yang sebenarnya relativisme, menuntut agar klaim kebenaran yang memang berbeda-beda dihilangkan dulu.

Pluralisme ini dapat menerima pandangan “filsafat parenial” bahwa ada “kesatuan transenden agama-agama.” Kesatuan agama-agama itu terdiri dalam keterbukaan manusia di semua budaya, dan dalam banyak bentuk keagamaan, terhadap kenyataan bahwa eksistensi kita sebagai manusia lebih dari sekedar eksistensi empiris sebagai individu dari *species homo sapiens* (manusia bukan hanya seekor kera yang bisa menghitung). Manusia sebagai manusia mempunyai semacam antena terhadap panggilan yang ilahi, dan yang dia tangkap itu membuatnya dapat menerima agamanya. Tetapi agama itu sendiri lebih daripada antena itu. Agama, sekurang-kurangnya agama wahyu, ada unsur yang tidak dari manusia, melainkan “dari atas.” Dan di situ tidak benar bahwa “semua sama sama saja.”

Tekanan Fathi Osman terhadap pluralisme adalah amat penting. Hanya dalam sikap pluralistik, kita manusia abad ke-21 dapat membangun kehidupan bersama yang berdamai, positif, penuh sikap hormat satu terhadap lain, dan bekerja sama dalam mengatasi masalah-masalah besar kita.

Berani Bernalar

Dalam bagian “*Menuju Sumbangan Kaum Muslim untuk Pluralisme Global Dewasa Ini,*” Fathi Osman membuat satu hal terang benderang: Dalam dimensi politik tak ada alternatif terhadap demokrasi. Ia menjelaskan butir demi butir bahwa pokok-pokok

demokrasi sangat sesuai dengan Islam dan menolak bahwa demokrasi diadu melawan Islam (hlm. 105).

Ada beberapa hal yang ditekankannya. Yang pertama, dan sangat penting: “Dunia dewasa ini telah mengalami suatu perubahan yang sangat radikal” dan karena itu kita “tidak dapat berpikir semata-mata dalam kerangka mengulang masa lalu” (hlm. 78). Berpikir dalam kerangka mengulang masa lalu: itulah cara berfikir fundamentalis, tercampur dengan suatu romantisme yang sudah kehilangan kemampuan untuk menangkap apa yang sedang berlangsung pada dewasa ini. Kalau kita mengingat lagi masa lampau, maka yang seharusnya diingat adalah nilai-nilai dan sikap-sikap dasar, termasuk akar-akar iman. Tetapi bukan cara hidup, cara berpakaian, cara pemecahan masalah, cara mengorganisasikan komunitas, cara bercocok tanam, dan sebagainya. Salah satu masalah bagi banyak orang beragama adalah bahwa mereka seperti terpesona dengan masa lampau yang diidealkan. Mereka mengira bahwa masa lampau merupakan kunci untuk memecahkan masalah dewasa ini. Tetapi sebetulnya itu hanya sebuah kamufase—yang biasanya malah tidak disadari oleh yang bersangkutan—untuk menyembunyikan kemalasan intelektual, barangkali juga ketakutan berhadapan dengan tantangan zaman. Tetapi tantangan-tantangan itu tidak akan pergi. Seharusnya tantangan-tantangan itu dihadapi secara kreatif, atas dasar nilai-nilai dan keyakinan berprinsip yang berakar dalam tradisi agama. Maka Fathi Osman mengingatkan saudara dan saudari seiman, bahwa “Islam menganjurkan kaum Muslim untuk menyerap segenap kebijaksanaan manusia” (hlm. 86). Agamawan harus berfikir secara rasional. Baik dan buruk tidak lepas dari pemakaian nalar. “Adalah sangat bermakna

bahwa al-Qur'an menyebut kebaikan 'apa yang dikenal oleh akal sehat' (*ma'ruf*) dan kejahatan 'apa yang ditolak oleh akal sehat' (*mungkar*) (hlm. 118).

Bagaimana lantas hubungan antara wahyu dan nalar? Fathi Osman menjawab: "Islam menyediakan prinsip-prinsip umum untuk cara hidup..., tetapi Islam tidak menguraikan program-program praktis yang terinci" (hlm. 82). Untuk, atas dasar prinsip-prinsip kebaikan, memutuskan apa yang dalam situasi konkret harus dilakukan, perlu dipakai nalar.

Demokrasi

Kembali ke hal demokrasi. Fathi Osman menegaskan bahwa demokrasi adalah bentuk kenegaraan yang jauh paling baik di antara bentuk lain. Dan ia memperlihatkan bahwa tidak ada alasan untuk menolak demokrasi dan implikasi-implikasinya atas dasar agama Islam. Dengan kata lain, demokrasi sangat sesuai dengan Islam.

Hal itu berlaku bagi pemilihan umum, prinsip mayoritas, sistem multi-partai dan bagi adanya oposisi. Tak ada yang salah dengan mengkritik pemerintah. Maka janganlah orang Muslim yang mengkritik pemimpin Muslim dianggap sudah ke luar dari Islam (hlm. 105). Kaum bukan Islam perlu diberi kedudukan sama dengan kaum Muslim (hlm. 93)—meskipun tidak menjadi jelas apa itu juga berlaku bagi kepala negara, kepala pemerintahan, dan menteri yang berkuasa penuh (bdk. Hlm. 96). Kaum perempuan harus diberi kedudukan sama dengan kaum laki-laki dan itu, tegasnya Fathi Osman, sesuai dengan al-qur'an. Adalah, menurut

Fathi Osman, amat penting bahwa minoritas-minoritas non-Muslim, semua minoritas, terjamin sepenuhnya hak-hak mereka yang sama dengan mayoritas, serta agar identitas kultural dan religius mereka aman. Pendekatan yang tepat adalah pendekatan berdasarkan keadilan dan saling pengertian.

Fathi Osman menolak sebuah argumen yang selalu dikemukakan oleh kalangan konservatif dan bangsawan melawan demokrasi. Yaitu bahwa dalam demokrasi orang bodoh sama haknya dengan suara mereka “yang paling berpengetahuan” (hlm. 92). Belum tentu bahwa mereka yang merasa lebih kompeten, juga lebih bijaksana. Argumen ini sangat lemah. Karena suatu keahlian, dan titik-pandang kelas atas, tidak membuat orang tahu lebih tepat apa yang dibutuhkan oleh semua. Untuk hal-hal teknis memang diperlukan masukan dari para ahli, tetapi pertanyaan tentang kearah mana masyarakat perlu dikembangkan harus dijawab oleh semua yang bersangkutan, termasuk “orang kecil” dan “kurang terdidik.” Mengingat Fathi Osman beberapa kali menegaskan bahwa solusi-solusi terhadap masalah-masalah konkret tidak dapat ditemukan dalam wahyu, melainkan harus dicari dengan memakai nalar, menjadi jelas secara implisit, bahwa ia juga menolak bentuk kenegaraan di mana wewenang tertinggi ada di tangan ulama.

Globalisasi

Fathi Osman mengatakan bahwa dunia sudah menjadi sebuah kampung. Maksudnya, globalisasi berarti bahwa tak ada bagian dunia yang tidak terpengaruh oleh apa yang terjadi di sudut

lain di dunia. Dunia Islam pun terjalin ke dalam lalulintas perekonomian dan perpolitikan dunia.

Bagi fathi Osman, kenyataan ini mengandung kesimpulan bahwa situasi global ini “tidak meninggalkan satu tempat pun untuk ide yang disempitkan, yang membagi dunia ke dalam *Darul Islam* dan bagian “lain” dunia karena kaum Muslim telah selalu berurusan dalam interaksi material dan intelektual mereka dengan dunia yang dikenal dalam totalitasnya (hlm. 109). Dengan lain kata, Fathi Osman menyatakan pembagian tradisional dunia ke dalam “*darul Islam*” dan “*daral harb*” sudah ketinggalan zaman. Orang non-Muslim tentu mendengar itu dengan gembira.

Maka pendekatan terhadap kelompok-kelompok lain harus berdasarkan keadilan dan saling pengertian. Dalam rangka ini, Fathi Osman menegaskan bahwa kaum Muslim perlu mendekati, maksudnya kiranya: menjalin hubungan baik, dengan kaum Baha'i dan Ahmadiyah (hlm. 118). Ia juga menegaskan bahwa hubungan akrab tidak hanya dengan para Ahli Kitab, melainkan juga dengan Hinduisme, Budhisme, dan agama-agama lain. Alternatifnya, kalau pendekatan positif ini tidak dilaksanakan, adalah pencurahan darah lebih banyak lagi di abad ke-20 (hlm. 121).

Beberapa Pertanyaan

Posisi Fathi Osman sangat jelas. Kaum Muslim tidak perlu khawatir bahwa cita-cita positif modernitas: rasionalitas, toleransi, pluralisme, demokrasi, *global village*, mengancam Islam atau bisa mengasingkan umat Islam dari agama mereka. Justru sebaliknya, karena mereka Islam, umat Islam hendaknya berani berpikir

tajam, rasional, bebas, bertanggungjawab, berani sepenuhnya ikut dalam pembangunan dan pengelolaan demokrasi, dan tidak perlu kalah dalam hal toleransi dan pluralisme terhadap golongan dan umat apapun di dunia. Abdul Aziz Sachedina² mengatakan hal yang sama, dengan amat rinci dan disertai argumentasi Qur’ani. Dengan demikian, pertanyaan tentang apakah Islam bisa bersama dengan pluralisme dan demokrasi sudah terjawab.

Yang belum terjawab adalah pertanyaan lalu mengapa dalam Islam ada sebagian yang jelas sebuah minoritas dalam Islam, tetapi suara mereka kuat kedengaran di mana-mana yang mau berjalan kembali ke zaman purba Islam, justru dalam detil konkret, sebagai inti program mereka. Mengapa begitu banyak suara menolak demokrasi dan pluralisme? Mengapa India, sebuah budaya, atau kelompok-kelompok budaya, yang sangat khas sebenarnya jauh dari “Barat” kelihatan tidak mengalami masalah dengan demokrasi? Mengapa Cina—yang masih represif, anti-demokratis, anti-agama—mendekati tantangan modernitas dengan relatif rileks dan tidak ideologis, sedangkan dalam Islam kelihatan bahwa perjuangan atau perdebatan ideologis ramai tentang modernitas, “Barat,” dan sebagainya? Cak Nur, misalnya, dengan tak jemu-jemu menegaskan betapa Islam itu positif terhadap ilmu pengetahuan dan keterbukaan intelektual, lebih dari dunia Kristen. Orang luar tentu tergoda menjawab: laksanakan saja!

Dan mengapa, sebaliknya, masyarakat Indonesia, termasuk masyarakat Islam, menghadapi tantangan modernisasi dan

² Abdulaziz Sachedina 2001, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, New York: Oxford University Press

globalisasi dengan cukup tenang dan tanpa kesulitan? Kesan saya, sikap rileks terhadap tantangan modernisasi terutama kelihatan pada mereka yang berakar dalam budaya asli: dalam budaya Jawa, budaya Sunda, budaya Madura, budaya Minang untuk menyebut saja beberapa. Sedangkan mereka yang agak puristik mencita-citakan agama yang bersih dari segala campuran budaya adalah mereka juga yang kesulitan dengan pluralisme dan demokrasi. Dengan lain kata, orang Indonesia, khususnya kaum Muslim, tidak mengalami kesulitan dengan demokrasi, dengan pluralisme, dengan rasionalitas, dengan butir-butir yang dibahas Fathi Osman, tetapi mereka yang agamis murni, yang mau kembali kepada keadaan 1400 tahun lalu, memang mengalaminya, lalu mau mendesakkan kepada masyarakat yang sebenarnya sangat plural, juga *di dalam* masing-masing umat, suatu pola kehidupan, berpakaian, pola kelakuan yang seragam, yang sesuai dengan pandangan kelompok itu tentang apa yang benar.

Itulah pandangan saya yang merupakan rangsangan dalam buku Fathi Osman dan tantangan bagi kaum intelektual Muslim untuk mencernakannya.^[a]



Fathi Osman Meninggalkan Relung-relung Hampa Tanpa Analisis Kekuasaan

Daniel Dhakidae

In a world where religion is salvation to some and poison to others; How do we live together?

(An Advertisement in the *Washington post*, 2006)

Man is kind enough when he's not excited by religion, but once the holy holies have got a grip on him he's capable of almost anything. When a disciple from the wild cat religious asylum comes marching forth, get under the bed. It doesn't matter whether he's a Christian, Hindu, Jew or Muslim. If he's made up his mind that you need reforming, he will do it with anything handy – an ax, 800 years of witch burning or, if necessary, he'll blow you up.”

(Sebagaimana dikutip Bruce Weber dalam, “Holbrook's Half Century as Mark Twain”, *The New York Times*, 14 February 2003)

1

Ketika diundang untuk membahas buku Fathi Osman, lama saya pertimbangkan untuk menerima tawaran tersebut karena saya benar-benar tidak mengenal penulis ini. Saya kenal cukup banyak penulis Islam, dalam dan luar negeri, akan tetapi nama Fathi Osman sungguh baru kali ini saya dengar. Namun, ketika bukunya dikirim untuk dibahas dan ketika melihat pengantar Budhy Munawar-Rachman, yang hampir sama panjang dengan bukunya, baru saya tahu penulis ini orang penting, dan setelah membaca bukunya, baru saya lihat bahwa *he is a very decent old man!* Saya jadi berminat untuk ikut memberikan komentar saya di bawah ini.

2

Untuk membahas buku Osman tentang pluralisme, mungkin ada baiknya untuk melihat beberapa paham pluralisme sebelum saya berusaha menyumbang beberapa pikiran. Saya mulai dengan memahami pluralisme secara negatif, yaitu melihat dari segi apa yang bukan pluralisme. Mungkin cara ini akan menolong untuk melihat apa yang dimaksudkan dengan pluralisme itu sendiri.

Dalam arti itu, pluralisme bukan relativisme yang memahami bahwa agama apa saja baik saja untuk siapa saja. Seorang bisa berpindah dari satu agama ke agama lain dalam bilangan menit. Mengapa? Karena semua agama sama saja. Kalau tiba waktunya situasi semacam ini berkembang, maka pluralisme menemui jalan keliru, salah arah, dan kesalahan itu mungkin berawal dari tempat lain seperti dalam pendidikan, dan kebudayaan pada umumnya.

Agama baru berarti bagi seseorang kalau orang itu mengatakan bahwa agama tertentu baik untuk dirinya, masyarakatnya, dan kebudayaannya, dan dengan itu memberikan makna bagi hidupnya sendiri dan kehidupan sosial lainnya. Agama-agama selalu berfungsi semacam ini, karena agama dalam arti yang sangat luas tidak lain daripada suatu referensi hidup yang paling awal, boleh dikatakan “primitif,” untuk masyarakat manapun di dunia ini. Ketika lahir, seorang dimasukkan ke dalam suatu masyarakat tertentu, dan dengan demikian sudah berhadapan dengan agama yang mengatur ritusnya sejak lahir, sejak memotong urat pusar utama, mencukur rambut, memberi nama, dan kelak menguasai sebagian besar kalender kehidupan sampai kematiannya.

Dengan demikian, kalau sekiranya dalam masyarakat Indonesia terdapat sekurang-kurangnya 300 suku bangsa, dan dengan begitu juga 300 bahasa, maka sudah dapat diduga ada kira-kira 300 agama asli yang ada dalam masyarakat yang 300 jumlahnya itu. Semuanya itu berubah ketika agama-agama samawi datang dan melebarkan sayapnya. Semua agama samawi datang dengan pendakuan bahwa agama-agama asli tidak relevan, tidak cukup, dan hampir-hampir dikatakan tidak perlu, dan karena itu harus diganti dengan agama universal, baik itu Islam, maupun agama Kristen.

3

Ketika agama-agama samawi bersikap demikian, baru pluralitas menjadi soal karena pendakuan dogmatis agama-agama samawi

senantiasa berdiri di atas asumsi “*block universe*,” penguasaan kebenaran yang hampir tanpa ruang sedikit pun untuk berdebat. Karena itu *mono-theisme* yang dibawakan agama-agama samawi senantiasa mengandung di dalam dirinya monopoli ajaran. Karena itu pula godaan monistik sangat besar di dalam agama-agama Abrahamik seperti Islam, Kristen, dan Judaisme.

Dengan begitu, pluralisme menjadi soal besar bagi agama-agama tersebut di atas. Biasanya pluralisme bertentangan dengan monisme kalau dengan monisme dimaksudkan secara filosofis sebagai “*block universe*” dalam arti suatu universum pemikiran tunggal tertutup yang setiap bagiannya saling berkait satu sama lain di mana tidak ada pluralitas yang asali dan tidak ada ruang untuk kemungkinan alternatif.¹ Atau yang oleh Isaiah Berlin dikatakan sebagai suatu keyakinan bahwa hanya ada suatu harmoni tunggal kebenaran ke mana semua yang lain ... harus menyesuaikan dirinya (*a belief that there is a single harmony of truths into which everything ... in the end must fit*).

Ketika semuanya menyentuh dunia politik, maka agama-agama samawi yang menjadi penentu utama sangat membuka kemungkinan otoritarianisme dan juga totalitarianisme, dalam mengolah negara. Monisme mengandaikan adanya kebenaran tunggal, ada monopoli kebenaran di atas mana etika berpijak, dan menjadi satu-satunya “*point of reference*” bagi tindak-tanduk manusia.

¹ “*the universe thought of as a single closed system of interlocking parts in which there is no genuine plurality and no room for alternative possibilities*”, lihat Roland Hall, 1967, dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, Collier MacMillan Publisher, London.

Pluralisme banyak hubungannya dengan diversitas, keragaman, kebinekaan, namun kebinekaan dalam dirinya sendiri belum berurusan dengan pluralisme bila semata-mata dilihat secara statik. Dalam kebinekaan tiga ratusan suku, tiga ratusan bahasa, dan tiga ratusan kebudayaan lokal soal pluralisme tidak dengan sendiri ada, kalau semuanya berdiri sendiri dan tidak berhubungan dalam arti apapun antara satu dengan yang lain. Dalam isolasi antara satu dengan yang lain, maka keragaman tinggal keragaman tanpa membawa serta persoalan pluralisme.

4

Pluralisme baru menjadi soal ketika paham monistik filosofiko-teologis turun menjadi paham sosial-politik yang mengatur kebijakan publik. Dengan demikian, suatu *block universe* mulai diganggu, dan kalau perlu dibongkar karena berbagai agama, kebudayaan, mulai berhubungan satu sama lain, satu belajar dari yang lain, satu menerima yang lain, satu menolak yang lain, satu menutup pintu bagi yang lain. Di sana diversitas dan pluralitas baru menjadi soal karena menciptakan soal. Dengan demikian, pluralisme menjadi paham modern dengan konteks baru di mana keyakinan bahwa institusi sosial dan politik dan praktik sosial dan politik baru dituntut demi kelangsungan hidup berbagai golongan, kelompok.

Ketika semuanya berhubungan satu sama lain maka pada saat itu kebinekaan menjadi soal, dan semakin menjadi soal lagi karena ketika berkontak satu dengan yang lain semuanya hanya berlangsung karena ada kekuasaan untuk mengatakan bahwa

agama yang lain tidak relevan dan setiap *inclusion* ke dalam satu agama berarti juga *exclusion* terhadap agama lain.

Akibat pergelaran dan pertarungan kekuasaan yang paling utama dan paling kasat mata adalah konflik, atau tepatnya *social conflicts* dalam arti suatu tabrakan kepentingan dengan memberikan suatu *social, economic, dan cultural impact* yang besar yang mempengaruhi cara masyarakat bertindak dan tentu mempengaruhi institusi yang dibentuk.

Konflik, di pihak lain, menjadi barometer apakah pluralisme itu hidup dalam suatu masyarakat, karena suatu masyarakat tanpa konflik adalah masyarakat mati, beku dalam perkembangannya. Dengan kata lain, konflik adalah sesuatu yang penting demi keberlangsungan masyarakat itu sendiri menuju kualitas hidup yang lebih tinggi, dengan suatu syarat bahwa masyarakat itu sendiri memiliki perlengkapan, dan pranata untuk meredam konflik tersebut sehingga yang diperoleh dan dikerjakan adalah kebijakan sosial, keputusan politik, dan determinasi kultural bagi suatu masyarakat untuk bergerak maju ke depan.

5

Dengan beberapa pikiran seperti dikemukakan di atas, saya mencoba melihat buku yang sedang dibahas ini. Perhatian saya terutama diberikan pada bab pembukaan yang menjadi dasar dari seluruh pemikiran penulis buku ini. Osman memahami pluralisme sebagai “bentuk kelembagaan di mana penerimaan terhadap keragaman melingkupi masyarakat tertentu atau dunia secara keseluruhan.” Saya tidak melihat bahasa asli dari perumusan

tersebut di atas, karena hanya membaca terjemahannya, akan tetapi ada beberapa hal yang perlu dipahami dari rumusan yang diberikan.

Pertama, bentuk kelembagaan atau kalau mau direka-reka bahasa yang dipakainya boleh diduga disebutnya sebagai “*institutional format*” yang memungkinkan orang atau masyarakat “menerima keragaman” dan dengan itu menjadi dasar bertindak dalam suatu masyarakat. Sebagaimana sudah di awal tanggapan ini saya kemukakan yaitu *diversity as such* belum menjadi persoalan “pluralisme” sampai pada saat kekuasaan menyentuhnya.

Kekuasaan itu bisa dalam bentuk mempersatukan 300 suku bangsa Indonesia, misalnya, yang bisa memaksakan paham bahwa yang tiga ratus itu sebenarnya satu. Pertanyaannya adalah apa yang menjadi dasar “kesatuan” itu. Dasar itulah yang dipaksakan atau dirayu-rayu untuk dimasukkan sehingga tidak dimungkinkan hal lain dari tumbuhnya kebutuhan baru untuk menerima agama-agama samawi. Yang mau saya persoalkan di sini adalah suatu metoda berpikir Osman yang meloncat langsung menuju suatu bentuk kelembagaan sambil mengabaikan faktor “*power*” dalam proses ke arah pelembagaan tersebut.

Kedua, mengatakan bahwa paham pluralisme berarti “kelompok minoritas dapat berperan serta” juga merupakan *logical jump*. Pluralitas dan pluralisme tidak dengan sendirinya membuat orang atau sekelompok orang “dapat” berpartisipasi. Partisipasi adalah hasil perjuangan yang tidak lain berarti terjadinya *exchange of power* dalam kompetisi kekuasaan yang berlangsung antara kelompok etnik, agama, dan kelompok ideologis lainnya yang

ada dalam praktik mempertahankan institusi yang tidak jauh beda dengan agama.

Ketiga, agama-agama atau dengan motivasi dalam dirinya sendiri untuk pengembangannya, *missionary zeal*, atau ketika menjadi pendukung perluasan politik senantiasa menjadi awal dari gerak global, atau globalisasi dalam bentuk yang paling awal. Imperium katolik baru selesai dengan jatuhnya apa yang disebut sebagai *das heilige Römische Reich Deutsche Nation*, 962-1806, atau *Imperium Romanum Kebangsaan Jerman*, dengan Vatikan sebagai titik pusat. *Imperium Islamicum* berlangsung dalam waktu yang lama, 600-an tahun, sampai jatuhnya Ottoman Empire pada tahun 1922.² Semua imperium itu tidak lain dari kemungkinan bebasnya gerak barang, dan manusia dari satu tempat ke tempat lain, yang dalam dirinya juga tidak berarti lain dari gerak kekuasaan. Agama-agama Abrahamik memungkinkan semua gerak itu.

Hampir seluruh analisis Mohamed Fathi Osman, sambil membahas warisan moral politik *Imperium Islamicum*, mengabaikan analisis kekuasaan. Tanpa analisis kekuasaan, buku ini, yang sangat baik di satu sisi, di sisi lain meninggalkan relung-relung hampa di sudut-sudutnya.^[a]

² Baca “*das heilige Römische Reich Deutsche Nation: Gegründet 962-Untergegangen 1806*” (Kerajaan Suci Romawi Bangsa Jerman: Berdiri tahun 962, dan runtuh tahun 1806, *der Spiegel*, No. 32, 7 Agustus 2006, hlm. 46-61.



Batas-Batas Optimisme Fathi Osman: Wawasan Pluralisme Islam dan Globalisasi¹

Ihsan Ali-Fauzi

Buku tipis yang padat ini, berisi esai panjang Mohamed Fathi Osman, menyajikan kepada kita sebuah wawasan Islam mengenai pluralisme dan kemungkinan kontribusinya dewasa ini. Pendekatannya sebagian besar, atau hampir seluruhnya, bersifat normatif: umumnya nilai-nilai dan norma-norma pluralisme Islam diambil secara *ad hoc* dan/atau ditafsirkan dari ayat-ayat suci al-Qur'an; tetapi Osman juga memasukkan sedikit tradisi Islam dan pemikiran para *faqih* ke dalam presentasinya. Sisi empirik wawasan pluralisme Islam, seperti terlihat di dalam sejarah peradaban Islam, juga ditampilkan, walaupun lagi-lagi serba sedikit.

¹ Pengantar untuk diskusi buku Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme & Toleransi Keagamaan* (Jakarta: PSIK, 2006), diselenggarakan atas kerja sama Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) dan Forum Muda Paramadina, Jakarta, 24 Januari 2007.

Di ujung bukannya, Osman mencoba menunjukkan kemungkinan sumbangan Islam bagi wacana pluralisme modern.

Yang segera kita tangkap dari paparan Osman adalah sebuah wawasan Islam yang optimistik, yang lebih dari cukup, untuk menopang tumbuhnya sikap-sikap toleran dan inklusif kaum Muslim dewasa ini. Ia bahkan menyatakan bahwa wawasan pluralisme itu bisa menjadi kontribusi kaum Muslim dalam wacana pluralisme kontemporer. Sadar akan hal ini, Osman juga menyatakan bahwa masalah terbesar kaum Muslim dewasa ini adalah kurangnya, jika bukan hilangnya sama sekali, rasa percaya-diri kaum Muslim, akibat kolonialisme Barat yang hingga kini warisannya terus membelenggu. Kurang atau mudarnya rasa percaya-diri itu menjadikan kaum Muslim suatu kelompok yang kurang atau menghindari dari keniscayaan bergaul dengan kelompok manusia lain di sekeliling mereka, sesuatu yang amat disayangkan di era global sekarang. Dengan tepat ia menegaskan, alih-alih bergaul dan dengan penuh rasa percaya-diri menawarkan kepada dunia wawasan pluralisme mereka, kata Osman, kaum Muslim malah bersikap triumfal di kawasan sendiri, seperti katak dalam tempurung.

Kita patut berterimakasih pada Osman untuk pemaparan yang optimistik ini. Kecuali karena keterbatasan tertentu yang inheren dalam pendekatan yang digunakan buku ini, seperti akan saya diskusikan di bawah, saya merasa memperoleh amunisi baru dalam subjek ini dari Osman. Saya secara khusus ingin menggarisbawahi penekanannya akan nilai-nilai individualitas yang amat dihargai Islam. Di tengah popularitas populisme dewasa ini di Indonesia, saya terus terang gem-bira menemukan

dalam buku tipis ini penegasan bahwa pilihan mayoritas itu tidak selamanya benar, bahwa tanggung jawab kita sebagai manusia pada akhirnya bersifat individual (lihat hal. 22-23). Klaim ini dengan tegas mempertanyakan kebenaran adagium bahwa *vox populi vox dei*, yang juga memperoleh pendasaran dalam tradisi Islam yang menyatakan bahwa “umatku (Muhammad) tidak akan bersepakat dalam menopang kemudaratan.”

Karenanya, buku tipis Osman ini secara keseluruhan harus menjadi salah satu panduan bagi kalangan pluralis untuk terus mengampanyekan pluralisme Islam, di mana pun mereka berada. Penyajiannya yang ringkas dan padat juga menguntungkan secara teknis, mengingat daya beli dan baca kita yang terus merosot.

Tetapi, di luar itu, saya kira kita juga harus mengakui bahwa yang ditawarkan Osman adalah sebuah pemaparan yang *selektif* tentang wawasan pluralisme Islam. Untuk menopangnya, ia memilih ayat-ayat tertentu al-Qur’an, bagian-bagian khusus dari pandangan para *faqih* tertentu, dan menceritakan fase-fase tertentu dari sejarah umat Islam. Ringkasnya, ia menawarkan tafsirannya atas Islam dalam teks dan konteks tertentu, yang tidak semua umat Islam akan mendukungnya. Osman menawarkan kepada kita suatu wawasan yang *ia inginkan* kita untuk ikut menerimanya, mempercayainya, dan mengampanyekannya.

Mungkin karena alasan inilah maka saya juga merasakan nada apologetik tertentu dalam tawaran Osman. Pada titik ini, mungkin relevan untuk diingat bahwa esai ini bermula dari pidato yang disampaikan penulisnya di depan forum Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, Amerika Serikat, sebuah lembaga yang dibentuk dan dipimpin oleh John

L. Esposito, yang sepanjang tiga dekade terakhir dikenal sebagai sarjana-pemerhati dunia Islam yang simpatik terhadap pemikiran dan gerakan Islam yang dianggapnya “moderat.” Selain Osman, pusat studi inilah yang antara lain pernah membawa Hasan Turabi, yang belakangan mendorong kudeta militer oleh Jenderal Bashir dan pembentukan negara Islam di Sudan sebelum akhirnya ia dipenjarakan oleh sang jenderal bekas sekutunya itu, untuk berceramah di AS tentang kompatibilitas Islam dan demokrasi. Pendeknya, Esposito ingin menunjukkan kepada publik AS bahwa selain Osama bin Ladin, dunia Islam juga memiliki Fathi Osman!

Apa yang salah dengan penerapan pendekatan yang selektif dan sikap apologetik seperti saya kemukakan di atas? Saya kira sah-sah saja. Bagi kalangan tertentu, pertanyaan saya ini bahkan mungkin akan dipandang mubazir, mengemukakan sesuatu yang sudah lumrah. Bukankah pada akhirnya semuanya tergantung pada *stand point* kita?

Tapi, saya sengaja menggarisbawahinya di sini, mengeksplisitkannya, karena saya kira penting bagi kita untuk menyadari keterbatasan (*limit*, yang tidak serta-merta merupakan sebuah kelemahan, *weakness*, dari sudut pandangya sendiri) dari pendekatan yang digunakan Osman. Pada gilirannya, kesadaran ini penting karena perjuangan menegakkan pluralisme Islam juga adalah sebuah *contest over the meaning(s) of Islam*, di mana penerimaan atau penolakan atas sebuah posisi keislaman akan turut ditentukan oleh solid atau tidaknya argumen keislaman yang menopangnya.

Dilihat dari sisi ini, saya mencatat sedikitnya dua keterbatasan pokok dalam pendekatan yang digunakan Osman. *Pertama*, sikap

selektifnya menjauhkannya dari keharusan untuk membahas ayat-ayat al-Qur'an, fatwa para *faqih*, atau apa pun dari teks dan konteks Islam, dari ajaran normatif dan konteks historis Islam, yang menawarkan wawasan Islam yang tidak menopang, jika bukan anti terhadap pluralisme. Perhatikanlah bahwa sementara Osman menggarisbawahi penghormatan tinggi yang diberikan kepada kaum non-Muslim oleh Islam normatif (perlindungan kepada *ahl-al-dzimmah* dalam al Qur'an, misalnya) dan Islam empirik (kenyataan bahwa beberapa di antara mereka menduduki jabatan-jabatan tertentu di bawah penguasa Muslim, misalnya), ia tidak menyebut, apalagi mendiskusikan, ayat-ayat al-Qur'an tertentu yang secara harfiah mendorong kaum Muslim untuk tidak mempercayai atau bahkan mencurigai kaum non-Muslim. Seperti kita ketahui, ayat-ayat yang semacam ini ada dalam al-Qur'an. Dikatakan, misalnya, bahwa “[se]golongan dari *ahl al-Kitâb* (Kristen dan Yahudi) ingin menyesatkan kamu...” (QS ‘Âli ‘Imrân [3]: 69). Juga dikatakan: “Dan janganlah kamu percaya melainkan kepada orang yang mengikuti agamamu...” (QS ‘Âli ‘Imrân [3]: 73). Contoh lainnya: “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu ambil menjadi teman kepercayaanmu orang-orang yang di luar kalanganmu, (karena) mereka tidak henti-hentinya (menimbulkan) kemudharatan bagimu. Mereka menyukai apa yang menyusahkan kamu. Telah nyata kebencian dari mulut mereka, dan apa yang disembunyikan oleh hati mereka lebih besar lagi...” (QS ‘Âli ‘Imrân [3]: 118).

Contoh-contoh senada juga bisa kita temukan dalam presentasi Osman mengenai norma-norma dan nilai-nilai normatif Islam mengenai hak-hak kaum perempuan. Seraya mengutip dan

membahas, secara singkat, ayat-ayat al-Qur'an yang meletakkan kaum perempuan dalam posisi yang sejajar dengan kaum laki-laki (lihat misalnya hal. 92-93), ia abai untuk membahas, bahkan sekadar menyebut, QS. al-Nisâ' [4]: 34, yang menyebutkan bahwa "laki-laki memiliki kemampuan yang lebih dibanding perempuan." Padahal kita tahu bahwa ayat ini adalah ayat yang amat populer dalam wacana mengenai hubungan laki-laki dan perempuan dalam Islam. Bacaan literal atas ayat ini dapat, dan pada kenyataannya telah sering dikutip untuk, memberikan pembenaran atas perilaku diskriminatif terhadap perempuan.

Jika kita menggunakan istilah almarhum Fazlur Rahman dalam *Islam and Modernity* (1983), yang tidak ada pada presentasi Osman adalah penawaran yang eksplisit atas cara menafsirkan al-Qur'an dan seluruh tradisi Islam secara sistematis dan komprehensif. Unsur-unsur tertentu dari cara membaca ini adalah disebutkannya sekali-sekali (lihat misalnya hal. 92-93), seperti mengenai pentingnya menomorsatukan alasan dasar pembentukan sebuah hukum positif (yang dikenal dengan *maqâshid al-syarî'ah* atau *'illah al-hukm*). Tapi hal ini tidak pernah ditegaskannya sebagai problem krusial yang utama dalam cara kita memperlakukan sumber-sumber tradisional Islam.

Pada titik inilah kita bisa melihat keterbatasan *kedua* dari presentasi Osman, yakni: alasan di atas menyebabkan tawaran Osman rentan dari kritik baik oleh kalangan anti-pluralis di dalam dan di luar Islam maupun oleh kalangan Muslim yang lebih progresif darinya. Dari kalangan yang pertama, seperti kelompok Islamis atau orientalis tertentu semisal Bernard Lewis atau Daniel Pipes, presentasi Osman akan dituduh sebagai

tidak lengkap, menawarkan hanya tradisi Islam yang menopang paham pluralisme sambil menyembunyikan yang menentang atau menghambatnya.

Sementara itu, oleh kalangan Muslim yang lebih progresif darinya, yang sama *muslim*-nya dari Osman tetapi yang juga ingin melihat bahwa kaum Muslim lebih giat dan berani dalam memanfaatkan sumber-sumber *non*-tradisional Islam dalam memecahkan persoalan hidup mereka sehari-hari, tawaran Osman akan segera dipandang sebagai terlalu membatasi kreativitas kaum Muslim. Fakta bahwa Osman merujuk semua perkara, termasuk hal-ihwal tentang kewarganegaraan dan pemilihan umum (institusi-institusi yang sepenuhnya baru, modern), kepada al-Qur'an dan tradisi Islam lama akan dihujat sebagai mencerminkan *bibliolatry*, pendasaran melulu kepada teks.

Agar adil kepada Osman, harus dikatakan bahwa ia pun sebenarnya menyetujui bahwa Islam memberi ruang yang besar kepada kreativitas akal manusia, “karena akal manusia juga merupakan anugerah Tuhan yang harus digunakan dan dikembangkan secara penuh” (hal. 83). Tetapi, yang amat mengherankan, sebegitu pun ia tetap mendiskusikan masalah seperti demokrasi di alam modern sekarang ini dalam kerangka *syûrâ* atau masalah posisi kaum non-Muslim di negara Muslim (mayoritas berpenduduk beragama Islam) dalam kerangka *ahl al-dzimmah*. Bukankah ini mencerminkan *bibliolatry*? Bukankah posisi kaum non-Muslim sekarang seharusnya dibicarakan dalam kerangka *citizenship* di dalam sebuah negara-bangsa yang sekular dan bukan dalam kerangka *ahl al-dzimmah* di dalam sebuah negara Islam? Dalam hal ini, saya menemukan bahwa pandangan

almarhum Nurcholish Madjid mengenai *al-hanîfiyyah al-samhah*, misalnya, jauh lebih membebaskan daripada pandangan Osman.

Akhirnya sedikit catatan mengenai globalisasi, yang juga ditekankan Osman di awal dan akhir bukunya. Ada banyak segi dari globalisasi yang relevan untuk dibicarakan sehubungan dengan pluralisme. Yang ditekankan Osman adalah implikasi globalisasi bagi makin menyempitnya ruang yang memisahkan satu dan lain manusia atau kelompok manusia. Karena implikasi globalisasi ini, maka para “anak Adam,” dalam istilah yang digunakan Osman, harus lebih saling mengenal—singkatnya, menjadi pluralis dan toleran, karena kekerasan bukanlah solusi. Kira-kira Osman ingin mengatakan, di era globalisasi ini, pilihannya adalah menjadi pluralis atau mati!

Seraya mengamini penegasan Osman, saya merasa bahwa belakangan ini orang yang memilih “mati” ketimbang menjadi “pluralis” meningkat secara signifikan. Ada banyak alasan di balik fenomena ini, dan di sini bukan tempatnya untuk membahas alasan-alasan itu. Yang relevan adalah: di sekeliling kita di Indonesia, mereka yang memilih “mati” tampaknya lebih kreatif dalam memanfaatkan salah satu alat atau fitur globalisasi, yakni teknologi audio-visual dan internet, untuk menyebarkan pesan-pesan mereka dibanding mereka yang memilih menjadi “pluralis.” Itulah yang ditemukan antropolog Robert Hefner dalam studinya mengenai Laskar Jihad, yang menampilkan “para syahid” dalam konflik antara kaum Muslim dan Kristen di Ambon di website mereka. Itu pulalah yang kita dengar dari pengakuan Mohamad Nuh yang beberapa bulan lalu membunuh dirinya di Restoran A&W di Kramat Jati. Ini mestinya *alarming!*^[1]



Merawat Kecambah Pluralisme

Trisno S. Sutanto

“Hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak kemerdekaan pikiran dan hati nurani, hak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi di hadapan hukum, dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apa pun.”

(UUD 1945 Pasal 28I, ayat 1)

Agaknya usulan teman saya patut dipertimbangkan: marilah kita berterima kasih kepada MUI (Majelis Ulama Indonesia), karena fatwa MUI yang mengharamkan “pluralisme”—betapa pun istilah ini salah dipahami MUI—justru membuka celah sehingga persoalan pluralisme dapat diperbincangkan secara serius. Tanpa tudingan MUI itu, saya yakin, nasib pluralisme

hanya akan mirip dengan kata-kata besar lainnya: sekadar diulang-ulang, tanpa ada upaya untuk mendedahnya secara kritis dan sungguh-sungguh—sesuatu yang justru sangat dibutuhkan sekarang, di tengah meruyaknya praktik-praktik intoleran yang sering berbuah kekerasan.

Esai ini merupakan upaya awal untuk membuka ruang bagi diskursus semacam itu, dengan mengambil titik tolak buku Mohamed Fathi Osman yang belum lama ini diterbitkan dalam rangka milad ke-20 Paramadina.¹ Saya tidak akan meringkaskan isi buku saku itu, yang sudah diberi kata pengantar panjang lebar oleh Budhy Munawar-Rachman, atau memasuki labirin debat teologis dalam tradisi Islam yang sangat kaya—sesuatu yang berada di luar kemampuan saya. Apa yang mau saya lakukan jauh lebih sederhana: mengambil titik berangkat dari buku itu dan mengelaborasinya, sembari melihat beberapa problem yang menurut saya krusial jika pluralisme mau dirawat dan dikembangkan.

Fathi Osman menyediakan titik berangkat yang memadai ketika ia mengingatkan bahwa pluralisme, yang dalam rumusan alm. Cak Nur disebut sebagai “pertalian sejati kebhinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban”, *a genuine engagement of diversities within the bounds of civility*, seperti dirujuk Budhy dalam kata pengantarnya,² memiliki berbagai matra berbeda, sekalipun saling terkait. Setidaknya ada tiga matra yang disinggung Osman dan seyogianya diperlakukan dengan hati-hati. Pada satu sisi, pluralisme

¹ Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme, dan Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah, dan Peradaban*, Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2006.

² *Ibid*, h. xix.

mensyaratkan institusi dan jaminan legal untuk melindungi dan mensyahkan *kesetaraan* setiap orang; pada sisi lain, pluralisme menuntut suatu penghampiran yang jujur dan terbuka untuk “memahami pihak lain dan kerjasama yang membangun untuk kebaikan semua.” Akhirnya, kedua matra tersebut diilandaskan di atas latar keyakinan filosofis (juga agama, saya kira) bahwa tidak ada “pemahaman tunggal mengenai kebenaran”.³ Seluruh buku Fathi Osman merupakan pembelaan mengenai ketiga matra mendasar tersebut. Dan Osman berhasil membeberkan bahwa ketiganya merupakan konsekuensi dakhil ajaran Islam yang fundamental: bahwa seluruh umat manusia merupakan “anak cucu Adam,” dan karenanya setara di hadapan Tuhan, Sang Khalik; bahwa umat manusia diciptakan berbeda-beda agar “saling memahami” serta berlomba-lomba menuju kebaikan; dan bahwa hanya Tuhan yang memiliki hak untuk menilai seluruh upaya manusia pada hari pengadilan akhir. Itu berarti, tulis Osman, “andaikata pun kebenaran itu satu dalam esensi dan realitasnya, maka kebenaran sebagaimana adanya itu dapat diketahui hanya oleh Tuhan; sementara kebenaran itu dapat bervariasi dalam penglihatan luar manusia.”⁴ Gagasan dasar ini punya implikasi-implikasi yang sangat jauh yang layak dipertimbangkan secara serius jika kita mau merawat pluralisme. Saya akan berangkat dari matra terakhir: tidak ada “pemahaman tunggal mengenai kebenaran.” Pluralisme berangkat dari pengakuan sederhana ini, bahwa sebagai makhluk yang terbatas ruang waktu, manusia tidak mampu menggapai Kebenaran (dengan “K”) akhir yang, pada

³ Lihat *ibid*, h. 2 – 4, bagian yang menurut saya saripati buku Osman.

⁴ *Ibid*, h. 29.

dirinya sendiri, melangkahi batasan ruang-waktu. Jelas pengakuan sederhana ini bertentangan secara frontal dengan pendakuan absolut (*absolute claim*) yang selama ini menjadi bahasa dominan agama. Sering kali, benturan berbagai pendakuan absolut dalam agama-agama itulah yang dituding banyak kalangan sebagai persoalan dasar relasi antaragama yang, dilihat secara historis, memang punya beban muatan traumatis yang kemudian mewarnai perumusan teologi suatu tradisi keagamaan. Apalagi jika beban itu diletakkan dalam konteks relasi kekuasaan yang tidak seimbang dan proyek penaklukkan ala kolonialisme di masa lampau.

Dalam soal ini, studi pendek tapi cemerlang yang dipaparkan oleh David Lochhead⁵ dapat membantu untuk melihat betapa dalamnya akar-akar kecurigaan yang diwarisi dari muatan traumatis itu tertanam dan mewarnai seluruh perumusan teologis mengenai kehadiran sang liyan. Lochhead mengingatkan, di dalam setiap tradisi keagamaan selalu terkandung benih-benih ideologi dan/atau teologi yang bersifat *isolasionis* (masing-masing agama hidup dan berkembang dalam *ghettonya* sendiri sendiri), *konfrontasionis* (yang lain dan yang berbeda adalah pesaing yang perlu dicurigai), dan bahkan *kebencian* (yang lain dan yang berbeda adalah musuh yang harus ditaklukkan). Batas-batas ketiganya sangatlah tipis dan kabur, apalagi ketika dikaitkan dengan logika-dakhil kekuasaan yang ada dalam setiap institusi keagamaan.

Karena itu, sekalipun semua agama mendaku-diri bahwa risalahnya ditujukan bagi seluruh umat manusia, namun dibutuhkan waktu panjang dan perjuangan yang bersimbah

⁵ David Lochhead, *The Dialogical Imperative: A Christian Reflection on Interfaith Encounter*, SCM Press Ltd, 1988.

darah agar tradisi-tradisi keagamaan dapat menerima paham “kemanusiaan universal” yang mampu mengatasi paham “orang kita *versus* orang asing”.⁶ Kesadaran bahwa setiap orang, apapun latar belakang warna kulit, jenis kelamin, maupun keyakinan yang dipeluknya memiliki keluhuran martabat yang harus dilindungi, dibela, dan diperjuangkan hanya lamat-lamat memasuki kesadaran keagamaan—bahkan, dalam banyak hal, masih diperdebatkan sampai sekarang. Sebab jelas sekali, paham kemanusiaan universal ini akan sangat mengganggu kenyamanan para birokrat agama. Tanpa adanya landasan pendakuan absolut yang serba-benar, praktik-praktik pemisahan di mana sang liyan ditempatkan sebagai pesaing (atau bahkan musuh!) tidak lagi mungkin dilakukan, dan dengan itu pula kekuasaan (ingat adagium lama: *divide et impera*) sulit dijaga dan ditegakkan.

Tetapi akan keliru, jika persoalan benturan pendakuan absolut dianggap sebagai persoalan utama, atau “akar ketidakrukunan,” seperti yang pernah dipikirkan oleh Depag ketika menyusun RUU Kerukunan Umat Beragama (KUB) beberapa tahun lalu, yang dapat memicu konflik antar-agama.⁷ Diagnose yang serba *gebyah uyah* semacam itu hanya akan menjebak diskursus pluralisme ke dalam labirin debat bahasa keagamaan yang sama sekali tidak perlu dan menguras energi saja, tetapi celaknya, menurut

⁶ Lebih jauh mengenai hal ini, lihat Franz Magnis-Suseno, S.J., “Martabat Universal Manusia”, dalam *Berfilsafat Dari Konteks*, Jakarta: Gramedia, 1991, h. 81 – 113.

⁷ Untuk tinjauan ringkas dan kritis mengenai hal ini, lihat St. Sunardi, “Rekayasa Kerukunan Umat Beragama”, BASIS, No. 01 – 02, Januari – Februari 2004.

saya, masih merupakan satu-satunya bahasa yang dimiliki untuk membicarakan pluralisme.

Artinya, di situ pluralisme dibaca melulu dalam kosakata dan gramatika bahasa keagamaan, dan membawa serta momok “relativisme aqidah” (atau sisi lain dari mata uang yang sama: “pencampuradukkan aqidah”) dan membuat berang MUI maupun pihak-pihak lain.⁸ Padahal, seperti ditegaskan Fathi Osman, kebenaran pendakuan teologis (maupun eskatologis) mengenai mana aqidah yang paling benar, atau apakah semua orang akan masuk surga sehingga menjadikan “neraka kosong,” adalah privilese Tuhan semata. “Manusia,” tulis Osman, “harus menangani perbedaan-perbedaan mereka dalam dunia ini dengan cara terbaik semampu mereka, sembari menyerahkan penilaian akhir mengenai apa yang secara mutlak benar atau salah kepada Tuhan, karena tidak ada satu pun cara mencapai kesepakatan atas kebenaran yang mutlak, sebagaimana telah ditekankan berulang-ulang dalam al-Qur’an.”⁹ Ini terjadi jika masih ada keyakinan bahwa agama(-agama) hanyalah jalan(-jalan) keselamatan belaka, *bukan* Keselamatan dan Kebenaran (dengan “K”) itu sendiri—apalagi mau menjadi Tuhan!

Dalam esai yang sama, saya pernah mengusulkan agar pluralisme sebaiknya dibaca dengan bahasa baru, yakni bahasa

⁸ Tentang ini, lihat elaborasi saya dalam “Membaca (Kembali) Politik Pluralisme: Catatan untuk Martin Lukito Sinaga”, BENTARA, Kompas, 1 April 2006. Bdk. keberangan senada yang disuarakan Franz Magnis-Suseno, S.J., “Membongkar Kedok Pluralisme, Merayakan Inklusivisme”, dalam A. Sudiardja, S.J. dan A. Bagus Laksana, S.J., *Berenang Di Arus Zaman: Tantangan Hidup Religius di Indonesia Kini*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius dan Rohani, 2003, h. 96 – 106.

⁹ Fathi Osman, *op.cit.*, h. 27.

moral *pasca*-agama yang melampaui partikularitas kosakata dan gramatika agama, sekalipun pada saat bersamaan saya sangat menyadari kerumitan dan kesulitannya. Dan persis pada titik inilah kedua matra lain yang disinggung Fathi Osman akan sangat membantu untuk mencari bahasa moral *pasca*agama tersebut: jaminan dan mekanisme legal untuk mensahkan *kesetaraan*, pada satu sisi, dan *dialog* untuk saling-memahami pada sisi lain. Saya menyebutnya bahasa *pasca*agama, oleh karena keduanya, sekalipun lahir dari kandungan bahasa agama, tetapi mampu melampaui partikularitas kosakata agama, dan bahkan menjadi salah satu kosakata nilai universal.

Dibicarakan dalam bahasa seperti itu, maka perjuangan pluralisme bukanlah untuk merelativisasikan atau mencampurkan aqidah seperti dituduhkan MUI, atau kesibukan mencari-cari “kesatuan transendental agama-agama” yang kerap diserukan mereka yang memeluk perenialisme atau spiritualitas *new age*. Keduanya, seperti sudah saya tandaskan di muka, lebih merupakan pendakuan eskatologis yang menjadi privilese Tuhan semata. Bahkan, menurut saya, perjuangan pluralisme bukanlah pencarian tak kunjung selesai perihal landasan serba-kokoh dan menjadi “titik temu” (*kalimat-un sawâ*) agama-agama—sebuah upaya yang menyibukkan alm. Cak Nur sepanjang hayat beliau.

Ikhtiar yang dilakukan alm. Cak Nur memang penting, khususnya di dalam membangun jembatan-jembatan dialog yang mau saling-memahami dan saling-memperkaya. Akan tetapi upaya ini semata tidaklah memadai di dalam proses transisi demokratisasi dan arus perubahan global yang membawa serta pergulatan pengakuan (*recognition*) hak-hak setiap individu dan kelompok

dalam tatanan hidup bersama yang beradab. Di situ, perjuangan pluralisme ke depan, menurut saya, seyogianya dilihat dalam dua aras yang berbeda tetapi saling mendukung. Pertama, politik pluralisme ke depan lebih baik diarahkan untuk mencari kesepakatan-kesepakatan kecil yang landasannya serba-goyah (*shaky foundations*), yang lahir dari perjumpaan konkret sehari-hari di dalam merumuskan dan mengelola persoalan-persoalan kehidupan bersama. Praktik kehidupan sehari-hari yang melintasi batas-batas suku, tradisi, adat, maupun kepercayaan menyediakan ranah yang sangat luas bagi “eksperimen baru” pluralisme ini. Dan pengalaman ini, pada gilirannya, membentuk *habitus* baru untuk berkembangnya kecambah pluralisme. Jelas, di sini *jalan dialog* masih merupakan pilihan terbaik satu satunya sebagai cara untuk saling-memahami, menghargai, dan mengelola perbedaan, baik dalam lingkup intra-agama maupun antar-agama.

Akan tetapi, pengalaman intoleransi akhir-akhir ini memperlihatkan bahwa upaya-upaya dialogis belaka tidak lagi memadai. Karena itu, pada aras kedua, politik pluralisme ke depan seyogianya merupakan perjuangan untuk membangun mekanisme dan jaminan legal yang mensahkan kesetaraan. Di situ, lalu, perjuangan demi pluralisme menjadi bagian tak terpisahkan dari perjuangan demokra(tisa)si yang lebih bersifat substansial (ketimbang sekadar prosedural), yakni demokrasi yang berbasiskan penghormatan atas HAM. Dengan sengaja saya menulis “demokra(tisa)si” untuk mempertegas, bahwa saya lebih melihat demokrasi sebagai proses yang terus terbuka, bukan sebagai tatanan yang sekali jadi. Dengan kata lain, demokrasi selalu harus dibaca sebagai proses demokratisasi, yakni proses

penguatan, pendalaman, dan perluasan (*strengthening, deepening, dan broadening*) demokrasi.¹⁰ Menurut saya, aras kedua inilah yang sering terlupakan dalam diskursus pluralisme yang ada sekarang, termasuk dalam buku Fathi Osman.

Bagian akhir esai ini mau memberi sketsa ke depan sebagai kerangka awal yang dagingnya masih perlu diisi bersama. Untuk itu, prinsip kesetaraan yang lahir dari keyakinan bahwa umat manusia adalah “anak cucu Adam” dapat menjadi titik tolak perbincangan. Saya tidak akan memasuki lika-likunya secara rinci di sini, tetapi hanya menarik beberapa aspek krusial jika prinsip kesetaraan tersebut mau dipertimbangkan dengan serius. Salah satu aspek terpentingnya, menurut saya, adalah *otonomi individu* sebagai pelaku moral, karena tanpa otonomi suatu tuntutan pertanggungjawaban moral dari individu sama sekali tidak punya makna apa-apa.

Pluralisme mensyaratkan otonomi tersebut. Karenanya, menurut saya, upaya untuk merawat pluralisme tidak akan berhasil tanpa suatu penghormatan dan jaminan perlindungan yang efektif atas *hak-hak individu* untuk secara bebas memilih rencana hidup dan menjalani kehidupan yang sesuai dengan keyakinannya sendiri. Sudah tentu, termasuk di dalam prasyarat ini adalah kebebasan individu untuk mempertanyakan kepercayaan yang diwarisinya, atau memberi tafsir yang berbeda terhadap kepercayaan tersebut, atau bahkan meninggalkannya jika dirasa tidak lagi memadai.¹¹ Dan ini, pada gilirannya, mensyaratkan bahwa individu memiliki

¹⁰ Lihat Larry Diamond, *Developing Democracy: Toward Consolidation*, edisi Indonesia, Yogyakarta: IRE Press, 2003.

¹¹ Lihat diskusi mengenai hal ini dalam Will Kymlicka, *Kewargaan Multikultural*, Jakarta: LP3ES, 2003, khususnya Bab 5 dan 8.

sumber daya, kebebasan, serta kesadaran-diri yang diperlukan untuk menjalani hidup sesuai pilihannya tanpa takut akan diskriminasi atau hukuman dari pihak lain. Diletakkan dalam konteks agama, seperti di-tuturkan Kymlicka, maka prinsip ini membuka ruang agar *proselitisasi* (mengajak orang pindah agama), *heresi* (memberi tafsir berbeda terhadap pandangan agama dominan), maupun *apostasi* (pindah agama atau sama sekali tidak beragama) diperbolehkan, dan bahkan merupakan hak-hak individu yang seharusnya dilindungi.

Implikasi inilah yang menjadikan persoalan “kebebasan beragama” yang dijamin oleh Deklarasi Universal Hak-Hak Asasi Manusia (DUHAM) kontroversial bagi banyak negara Muslim, khususnya Saudi Arabia.¹² Akan tetapi, Zafrullah Khan, Menteri Luar Negeri Pakistan yang mengikuti persidangan PBB waktu itu, punya pendapat lain. Baginya, “Islam adalah suatu agama dakwah (*zending*). Apabila agama ini menuntut untuk dirinya sendiri hak dan kebebasan untuk menarik orang-orang lain ke dalam agama Islam, maka iapun juga haruslah memberi hak bebas kepada keyakinan-keyakinan lainnya untuk menarik orang-orang (Islam).”¹³

Di sinilah perjuangan demokra(tisa)si yang lebih substansial, yakni demokrasi yang berbasiskan HAM, menjadi bagian tak terelakkan dari perjuangan pluralisme. Seperti ditegaskan David

¹² Untuk analisa pendek tapi cukup rinci mengenai debat ketika prinsip DUHAM dirumuskan beserta implikasi-implikasinya, baca J.A.B. Jongeneel, “Hak atas Kebebasan Beragama Menurut Deklarasi-Deklarasi dan Konvensi-Konvensi PBB dan Republik Indonesia”, dalam PENINJAU, Th III/No 4, 1976, h. 275 – 294.

¹³ Seperti dikutip Jongeneel, *ibid*, h. 281.

Beetham,¹⁴ akhir-akhir ini orang semakin menyadari bahwa perjuangan demokra(tisa)si punya kaitan yang sangat dalam dengan perjuangan HAM. Beetham membeberkan bahwa pengertian demokrasi selalu mengandung dua nilai pokok: kontrol warga atas kebijakan kolektif, dan kesetaraan antar-warga. Sisi yang pertama menghendaki pengaturan lembaga-lembaga demokratis (representasi, akuntabilitas, transparansi, dan seterusnya), sedang sisi kedua bersumber dari dua premis: kesetaraan martabat manusia (*equal human dignity*) dan otonomi yang merupakan nilai-nilai dasar HAM, khususnya hak-hak sipil dan politik. Karena itu, demokrasi dan HAM adalah dua sisi dari mata uang yang sama yang tidak dapat dipisahkan. Dan ini sangat penting bagi pluralisme, sebab tanpa adanya penghormatan atas HAM, demokrasi yang sekadar prosedural dengan sangat mudah terjebak menjadi tirani mayoritas, di mana pemilik suara terbanyak mengambil seluruhnya (*the winner-take-all device*, memakai istilah Beetham) dan menafikan hak-hak minoritas.¹⁵ Minoritas di sini bukan dalam arti yang lazim, yakni di dalam relasi antar-kelompok, tetapi juga minoritas *di dalam satu kelompok* mayoritas, atau bahkan *minoritas di dalam kelompok minoritas* yang memberi potret dinamika berbeda.¹⁶

¹⁴ David Beetham, *Democracy and Human Rights*, Cambridge: Polity Press, 1999.

¹⁵ Rekaman paling bagus mengenai perjuangan demokrasi substansial di Indonesia dan persoalan-persoalan dasar yang dihadapi dapat ditemukan dalam laporan Tim Penyusun DEMOS, *Menjadikan Demokrasi Bermakna: Masalah dan Pilihan di Indonesia*, Jakarta: DEMOS, 2005.

¹⁶ Untuk studi kontemporer mengenai persoalan minoritas di dalam minoritas, lihat Avigail Eisenberg dan Jeff Spinner-Halev (eds.), *Minorities*

Pengalaman akhir-akhir ini memperlihatkan bahwa persis pada ranah pertarungan itulah nasib pluralisme di tanah air sedang dipertaruhkan. Di situ juga menjadi jelas, bahwa sekadar “toleransi” dan “dialog” saja tidaklah memadai untuk merawat kecambah Undang-Undang pluralisme. Apalagi bila diperhitungkan betapa rapuhnya mekanisme dan jaminan legal yang ada sekarang. Tilikan sekilas memperlihatkan betapa jaminan atas hak-hak asasi individu dalam berkeyakinan—yakni hak-hak asasi yang paling dasar, yang tidak dapat dinafikan sama sekali di dalam pengaturan negara modern—hanya ada secara normatifpreskriptif di dalam konstitusi (UUD’45 psl 28I ayat 1 di atas), tetapi sama sekali tidak dapat menjadi *legally binding products* yang dapat diterapkan secara konkret.¹⁷ Menurut saya, kekosongan legal itu merupakan lobang berbahaya bagi transisi demokra(tisa)si dewasa ini. Politik pluralisme ke depan seharusnya merupakan upaya untuk menutup lobang itu. Dan ini adalah tantangan bersama agama-agama. Tetapi ini, pada gilirannya, menghendaki pergeseran fokus keprihatinan agama-agama yang tidak lagi sekadar meributkan jumlah umat, atau mati-matian menjaga ortodoksi (ajaran yang benar) tetapi alpa pada ortopraksis (tindakan yang benar). Kecambah pluralisme menyediakan ranah sangat kaya bagi proses transformasi tersebut. Tentu, jika Anda mau.^[a]

within Minorities: Equality, Rights and Diversities, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

¹⁷ Saya mengolaborasi soal ini dengan lebih rinci dalam tulisan lain, “Menuntut Jaminan Kebebasan Berkeyakinan”, Berita OIKOUMENE, Agustus 2006, h. 41 – 45.



Islam dan Pluralisme dalam Cita dan Fakta Catatan atas Fathi Osman

Syafiq Hasyim

Semua yang dicita-citakan pasti sesuatu yang ideal, mampu mengatasi segala persoalan dan menawarkan jawaban-jawaban atas problematika hidup yang datang kepada kita. Salah satu problem terpenting dalam dunia Islam, baik klasik maupun kontemporer, adalah tentang bagaimana umat Islam menghadapi dan berdialog dengan pluralisme. Beberapa kalangan dalam Islam menganggap bahwa pluralisme bertentangan dengan nilai dasar Islam, sebagaimana yang pernah fatwakan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI), sementara sebagian yang lain menganggap bahwa justru Islam memiliki nilai dasar yang menghargai pluralisme. Ada beberapa hal kunci mengapa pluralisme menjadi konsep problematis di dalam Islam. Pertama, adanya anggapan bahwa pluralisme itu identik dengan relativisme kebenaran

agama-agama. Tambahan “isme” pada kata plural dianggap sepadan dengan agama (paham). Padahal bahasa Arab juga memiliki padanan yang sama yang biasa dilafalkan ya’ nisba, misalnya Syafi’iyyah, pengikut Imam al-Syafi’i. Relativisme kebenaran agama tidak dibenarkan menurut Islam. Kebenaran tunggal hanya dimiliki Islam, namun kebenaran tunggal ini tidak berarti kita menanggalkan penghormatan terhadap agama-agama lain. Penghormatan sangat berbeda dengan membenaran. Hal ini harus dijelaskan agar tidak terjadi kesalahkaprahan.

Kedua, pluralisme itu bukan bagian dari identitas sejati Islam. Pluralisme dianggap ide cangkokan dari Barat. Islam sejak dini mengajarkan tauhidisme, sedangkan pluralisme lebih dekat dengan kesekutuan (musyrik).

Ketiga, pandangan internasionalisme di mana pluralisme dianggap sebagai ide yang dihembuskan ke dunia Islam untuk merusak agama ini. Pandangan seperti ini ternyata tidak hanya dikenal di kalangan teoretisi kaum fundamentalis, tapi juga digunakan oleh kalangan teoretisi yang progresif. Mereka yang mengikuti cara pandang Edward Said menganggap bahwa pluralisme, hak asasi manusia, dan sebagainya sebagai isu-isu yang secara sengaja dikonstruksikan oleh pihak Barat untuk menjajah kembali orang-orang Islam. Mereka yang berpandangan seperti ini adalah (1) kelompok anti perdagangan bebas dan anti neoliberalisme, (2) kelompok fundamentalisme agama yang menganggap bahwa Barat menghancurkan eksistensi agama-agama, terutama Islam.

Namun kelompok lain berpandangan sebaliknya. *Pertama*, pluralisme tidak identik dengan relativisme kebenaran. Kalangan

pembela kecocokan (*compatibility*) pluralisme dengan Islam mengatakan bahwa pluralisme yang dimaksud di sini adalah tetap adanya batas-batas akidah di masing-masing agama. Pluralisme bukan sinkretisme. Legitimasi yang paling kuat dari ide ini adalah ayat dalam surat al-Kafirun, *lakum dinukum waly al-din* (bagimu adalah agamamu dan bagiku adalah agamaku). Di sini dengan jelas al-Qur'an membuat garis pembatas tentang keyakinan. Dengan berkeyakinan seperti itu, al-Qur'an tetap memberi kemungkinan bagi orang-orang yang beriman untuk menghormati dan menghargai pihak lain. Kisah tentang keharusan bagi anak untuk menghormati orang tua mereka meskipun berbeda agama adalah salah satu kisah yang menarik di dalam al-Qur'an. Kedua, salah satu identitas kuat dari Islam adalah justru penghargaan terhadap pluralisme. Pluralisme adalah hal yang diperjuangkan sejak kemunculan Islam di Semenanjung Arabia. Kedekatan Nabi dengan pamannya, meskipun paman tersebut memiliki keyakinan yang berbeda adalah data historis yang tidak terbantahkan tentang penghargaan Islam terhadap pluralisme. Pengalaman Nabi di atas menunjukkan kepada kita bahwa penghargaan atas orang lain yang berbeda keyakinan agama adalah hal yang sangat mungkin dilakukan sebagai orang yang beriman. Nabi tidak hanya menghargai, akan tetapi berkomitmen untuk memperjuangkan orkestra keberagaman melalui pembentukan Piagam Madinah. Piagam Madinah merupakan bukti sejarah yang paling otentik yang tidak hanya diakui oleh kalangan di dalam Islam akan tetapi juga kalangan di luar Islam, para pengkaji Islam.

Meletakkan Landasan Teologis untuk Pluralisme dalam Islam

Secara keseluruhan, apa yang dikemukakan oleh Fathi Osman, di dalam buku ini, mulai dari awal sampai akhir, adalah upaya pencarian dasar teoretis dan praksis akan penerimaan Islam atas pluralisme. Fathi Osman nampaknya meyakini bahwa pluralisme bisa hidup berdampingan dengan sistem teologi Islami. Hal ini bisa dilihat dari cara bagaimana dia menjelaskan pluralisme di dalam hukum Islam (*syari'ah*) dengan mengemukakan soal tujuan Islam yang asasi yaitu penciptaan *maslahah* (kebaikan). Dia juga menjelaskan pluralisme di dalam Islam dengan menceritakan bagaimana kelompok minoritas yang hidup dalam perlindungan memiliki hak yang setara di dalam negara Islam.

Uraian ini memang sangat saya setuju, namun dalam kenyataan di lapangan, penggunaan konsep *maslahah* sebagai dasar teoretis akan dukungan Islam terhadap pluralisme masih memungkinkan untuk diperdebatkan lagi karena definisi tentang *maslahah* juga sangat memungkinkan untuk diperebutkan. Persoalannya berkisar pada apakah *maslahah* itu dan siapa yang mengambil keuntungan atas konsep itu? Apakah *maslahah* untuk kepentingan internal umat Islam saja atautkah juga mencakup kepentingan eksternal di luar umat Islam. Sudah barang tentu sikap saya akan berada pada pihak yang mengatakan bahwa *maslahah* di dalam Islam adalah untuk seluruh penghuni alam semesta. Ini ungkapan lain dari makna *rahmatan lil alamin*, rahmat untuk keseluruhan alam. Namun, sebagian kelompok di dalam Islam memiliki pemahaman lain soal *maslahah*. Misalnya, Imam Samudera dan Amrozi, pelaku pengeboman Bali, memiliki tafsir lain atas konsep ini. Mereka melakukan pengeboman di Bali justru karena diilhami

oleh konsep *masalahah*. Dia melakukan itu semua untuk membela kebaikan Islam yakni Islam harus tetap menjadi agama yang unggul dan diunggulkan atas keyakinan yang lainnya (*islam ya'lu wa yu'la alaihi*). Meskipun tindakan ini bisa dikatakan sebagai hal yang kontradiktif di mana memperjuangkan masalah dengan menciptakan kegiatan yang kontra masalah, namun ini merupakan kenyataan yang hidup di dalam masyarakat mengenai pemahaman atas konsep *masalahah*.

Sebagaimana Fathi, kaum pegiat advokasi dan teoretisi Islam progresif di Indonesia juga terkesan sangat optimis untuk merevitalisasi sumber-sumber lama, misalnya teori *maqashid al-syariah*-nya al-Syatibi untuk menyelesaikan isu-isu kemoderenan seperti demokrasi, HAM, gender, dan pluralisme. Optimisme itu sangat beralasan karena tradisi Islam klasik pada satu sisi menyediakan legitimasi atas pluralisme di dalam Islam, namun legitimasi itu masih berada pada batas-batas partikular (*juz'iyah*).

Apa yang dimaksudkan oleh Fathi Osman tentang legitimasi Islam atas pluralisme tidak lebih dari upaya universalisasi argumen-argumen dan fakta-fakta yang partikular (kasus-kasus) yang ada di Islam untuk dijadikan pedoman umum. Sementara itu, pihak lain juga mengemukakan hal dengan sudut pandang yang berbeda atas partikularitas tersebut. Fathi Osman dalam hal ini misalnya tidak menawarkan penyelesaian yang konkrit misalnya tentang metode penafsiran tertentu yang bisa mentransformasikan hal-hal partikular dalam Islam kepada hal-hal universal. Di sini sebenarnya saya lebih senang dengan cara Abdullahi al-Naim, Nasar Hamid Abu Zayd, Muhammad Arkoun, dan Abdul Karem Soroush di mana mereka ini menawarkan pendekatan yang agak

operasional dan jelas untuk mendamaikan persoalan-persoalan partikular (*juz'iyah*) dan universal (*kulliyah*) di dalam Islam.

Pluralisme dalam Konteks

Buku ini ditulis jauh sebelum peristiwa 11 September. Karena itu, watak buku ini sangat khas sebagaimana buku-buku lain. Kesan saya atas buku Fathi Osman ini adalah adanya kegagapan kalangan Islam untuk menanggapi ide pluralisme pada masa ini karena kemunduran berpikir umat Islam. Dengan kata lain, penolakan sebagian umat Islam atas pluralisme disebabkan oleh keterbelakangan pemikiran mereka. Artinya, kalau kita mau hidup dengan pluralisme, maka kita harus menghilangkan hambatan yang datang dari sisi internal umat Islam sendiri yang salah dalam memahami ajaran mereka. Fathi hendak mengatakan bahwa pluralisme memiliki kesepadanan yang tinggi dengan Islam. Kemajuan peradaban Islam (*tamaddun*) yang kokoh justru karena penghargaan terhadap pluralisme. Atas situasi seperti ini, maka yang dibutuhkan dalam hal ini adalah menafsirkan kembali ajaran Islam yang benar. Ajaran Islam yang benar adalah ajaran yang menghargai keragaman tersebut.

Namun, pasca 11 September, ada perkembangan yang menarik di kalangan umat Islam, bahwa hambatan untuk hidup dalam bingkai pluralisme ternyata tidak hanya berasal dari dalam umat Islam saja akan tetapi juga dipicu oleh eskalasi dunia global. Mereka menolak pluralisme bukan karena semata-mata membela argumen teologis Islam mereka, akan tetapi juga disebabkan oleh pengaruh perkembangan ketidakadilan global yang akhir-akhir

ini terjadi yang dipahami oleh umat Islam sebagai perpanjangan dari kepentingan dunia Barat untuk memojokkan umat Islam. Mulai dari ketidakjelasan Barat menyelesaikan konflik Israel-Palestina, serangan atas Afghanistan dan Irak, dan yang paling mutakhir adalah larangan pengembangan reaktor nuklir Iran untuk perdamaian adalah bentuk-bentuk ketidakadilan global Barat. Meskipun itu mungkin tidak dipicu oleh konflik agama, namun sebagian umat Islam tidak bisa disalahkan apabila memiliki pemahaman bahwa semua itu dipicu oleh kepentingan agama karena pada kenyataannya yang menderita kerugian akibat peristiwa ini adalah mayoritas umat Islam. Kesadaran seperti inilah yang mendorong mereka untuk antipati terhadap segala hal yang berbau Barat termasuk dalam hal ini adalah pluralisme.

Di sinilah sebenarnya tercipta peluang bertemunya kelompok-kelompok anti-Barat. Barat yang dimaksud di sini adalah keseluruhan yang memberlakukan politik standar ganda dan sistem pasar kapitalisme. Jadi di sini tidak terlalu mengherankan apabila terjadi pertemuan kepentingan antara kelompok Islam garis keras dengan kelompok anti globalisasi. Kesepahaman antara Ahmadinejad pada satu sisi dan Hugo Chaves serta Morales pada satu sisi adalah contoh yang bisa dikedepankan dalam hal ini. Dalam konteks lokal Indonesia, kritik terhadap globalisasi sebagai *new imperialism* yang diadvokasikan oleh kelompok anti globalisasi dan juga Islam garis keras. Mereka menggunakan sudut pandang dan alasan yang berbeda, namun bertemu dalam kepentingan yang tunggal, yaitu bagaimana menghadapi hegemoni Barat.

Kebangkitan politik identitas yang seperti inilah yang akan membahayakan masa depan pluralisme. Pada titik ini, kelompok

progresif Islam yang sangat setuju dengan pluralisme berada dalam situasi yang sulit. Kerumitan ini muncul karena adanya asosiasi atas kelompok Islam progresif dengan agenda Barat. Disadari atau tidak, agenda-agenda dari kelompok Islam progresif memang banyak memiliki kesamaan dan kemiripan dengan agenda Barat. Karena itu, perjuangan mereka yang murni akan selalu dicurigai sebagai kepanjangan dari kepentingan Barat. Di sini sebenarnya kelompok progresif Islam dirugikan Barat itu sendiri dan juga oleh kelompok Islam garis keras. Situasi seperti ini tidak tertangkap dalam buku ini.

Melalui catatan ini, saya ingin menyatakan bahwa penolakan terhadap pluralisme bisa disebabkan oleh faktor bawaan akan tetapi juga oleh faktor tempelan. Faktor bawaan lebih bisa dinegosiasikan karena sangat terbuka untuk ditafsirkan kembali, namun faktor tempelan inilah yang agak sulit untuk diselesaikan karena ini terkait dengan kepentingan pihak kedua. Mungkin umat Islam akan lebih muda untuk berkompromi dengan ajaran mereka, namun akan lebih sulit berkompromi dengan situasi di luar. Di sini kita butuh kesadaran dari pihak kedua untuk memahami posisi mereka dan juga posisi umat Islam.

Kebersediaan umat Islam dunia untuk menafsirkan kembali Islam sesuai dengan perkembangan zaman sebagaimana yang dilakukan oleh ulama-ulama pembaharu kita, Ahmad Khan, Afghani, Abduh, Ridha, Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid bahkan Yusuf Qardhawi terasa tidak ada dampaknya ketika dibalas dengan aksi-aksi rezim Barat yang tidak berlaku adil pada rakyat Irak, Afghanistan, dan Palestina. Keadaan seperti ini jelas menyulitkan bagi orang seperti Fathi Osman yang hidup

di dunia Barat, berpikiran seperti orang Barat berpikir, untuk kepentingan Islam. Di sini dia dimasukkan sebagai *good Muslim* oleh Barat, meminjam istilah Mamduh Mamdani. Apapun, apabila kita kembalikan pada konteks kapan buku ini ditulis, saya berpendapat bahwa buku ini tetap bermanfaat bagi umat bagi kampanye Islam di dunia Barat.

Pelebagaan Pluralisme

Saya sangat sependapat dengan Fathi Osman bahwa pluralisme itu terkait dengan persoalan institusionalisasi. Pluralisme memang membutuhkan kesalingpahaman, namun lebih dari itu semua adalah membutuhkan lembaga yang mampu menaungi kesalingpahaman di atas agar terus terjaga. Dalam buku terjemahan ini, Fathi mengatakan bahwa “pluralisme mensyaratkan ukuran-ukuran kelembagaan dan legal yang melindungi dan mensahkan kesetaraan dan mengembangkan rasa persaudaraan di antara manusia sebagai pribadi atau kelompok, baik ukuran-ukuran itu bersifat bawaan atau perolehan” (hlm. 3). Kelebagaan yang dimaksud adalah adanya jaminan legal bagi seluruh kelompok manusia untuk hidup dan mendapatkan haknya. Pertanyaannya adalah apa dan bagaimana bentuk kelembagaan itu? Apakah kelembagaan yang kita inginkan itu merujuk pada model lama—tradisi kenabian, kekhalifahan—ataukah pada model baru sesuai dengan perkembangan zaman?

Fathi memaparkan bagaimana sistem hukum dan pemerintahan di dalam Islam, setidaknya pada masa lalu, sebenarnya sangat *compatible* dengan pluralisme. Perbedaan madzhab hukum dan

teologi, perlindungan terhadap kelompok minoritas, diversitas profesi di dalam masyarakat Islam, dan seterusnya, menunjukkan fakta sosiologis dan sekaligus teologis akan keharmonisan pluralisme dan Islam. Dengan kata lain, Islam itu sendiri adalah pluralisme. Ini adalah tafsir yang optimistis dari Fathi untuk mengingatkan kepada kita semua bahwa pluralisme bukan “barang baru.” Pluralisme sudah mewujud dalam fakta sejarah Islam. Cara ini jelas sangat bermanfaat bagi pencarian dasar keislaman untuk pluralisme.

Dengan menggunakan sumber-sumber kesejarahan Islam seperti al-Baladluri dan al-Tabari, perlindungan terhadap non-Islam itu terjadi, meskipun dengan cara timbal balik membayar pajak, dengan satu logika pemikiran, bahwa karena mereka tidak terlibat dalam pertahanan peperangan, maka mereka harus membayar. Demikian juga, berdasarkan informasi yang diberikan oleh al-Mawardi, non-Muslim juga bisa diangkat sebagai pejabat setingkat menteri di dalam sistem pemerintahan Islam. Ibnu Taimiyyah juga pernah memperjuangkan pembebasan tahanan non-Muslim karena mereka menjadi tanggungan pemerintahan Islam (hlm.44-45). Ini adalah modalitas sejarah masa lalu dan akan banyak perbedaan-perbedaan apabila dilihat dari situasi pluralisme modern. Dalam perspektif modern, siapapun yang menjadi warga Negara, tanpa mempertimbangkan agama, gender dan ras, haruslah mendapatkan hak yang sama (setara) tanpa harus membayar kompensasi tertentu. Namun demikian, modalitas historis yang demikian ini sudah barang tentu bisa dikembangkan untuk disesuaikan dengan perkembangan modern. Namun justru proses seperti inilah yang sangat sulit dilakukan di kalangan umat

Islam dewasa ini. Pelbagai persoalan yang menghalangi proses ini termasuk kondisi dunia global yang tidak memungkinkan.

Saya berpandangan bahwa bentuk pelebagaan pluralisme itu yang paling rasional dan memungkinkan bukanlah sistem pemerintahan teokratis termasuk di dalam hal ini adalah sistem pemerintahan Islam. Saya berpendapat bahwa sekularisasi adalah sistem yang paling cocok karena hanya sekularisasi lah yang mungkin “*diversity*” mendapatkan tempat untuk dibicarakan. Menggunakan istilah Charles Taylor, sekularisme itu bukanlah jawaban intelektual, akan tetapi jawaban atas persoalan kebutuhan kedamaian sosial dan toleransi. Ini mungkin *political medium* (kewargaan) mendefinisikan ulang dan mentransendensikan praktik-praktik partikular dan berbeda tentang *self* yang terartikulasi lewat agama, gender, dan ras. Dalam negara bangsa ini, kewargaan harus menjadi prinsip utama dari kesatuan. Selain itu, etika sekuler memungkinkan orang untuk melakukan persuasi dan negosiasi.

Kita, dalam konteks Indonesia, memiliki diskursus dan fakta sosiologis dan historis yang kaya dan manis tentang keharmonisan Islam dan pluralisme. Sistem kenegaraan yang menjadikan Pancasila sebagai dasar negara merupakan hal yang paling cocok. Selain itu, tradisi yang dikembangkan oleh para intelektual Islam juga berperan besar dalam menyumbangkan keharmonisan tersebut sebagaimana yang kita saksikan dari fenomena Cak Nur, Gus Dur, Syafii Ma'arif, dan masih banyak lagi. Demikian juga dalam fakta Islam di mana Fathi Osman menggambarkan legasi Islam baik itu berupa ajaran maupun fakta sejarah seperti kekuasaan dalam Islam yang juga kaya akan fenomena pluralisme,

namun perlu diakui juga bahwa fakta ajaran dan fakta Islam juga, sebagaimana digambarkan oleh Fathi dalam buku ini, sebenarnya bukan merupakan fakta sejarah yang monoton tentang hubungan pluralisme dan Islam. Modalitas diskursus fakta sejarah yang baik memang tidak bisa kita hindari akan menjadi motivasi utama untuk mengembangkan Islam dan pluralisme, namun sepanjang sejarah kekuasaan Islam juga banyak terjadi hal-hal buruk.

Baru-baru ini misalnya terjadi peristiwa yang menarik di Turki tentang pembunuhan terhadap seorang wartawan karena si wartawan mengungkapkan dugaan *genocide* yang telah dilakukan oleh rezim Turki terhadap orang-orang Armenia. Karena itu, menggunakan modalitas sejarah yang harmonis dan toleran dari Islam bisa bermanfaat namun juga bisa melemahkan. Menggunakan bahasa Fathi Osman, pluralisme kognitif namanya lebih banyak bisa diterima daripada pluralisme politik. John Rawls misalnya mengatakan bahwa hampir mustahil mencari basis yang bisa disepakati secara universal. Ini yang dia sebut dengan istilah “*overlapping consensus*” baik dalam bidang agama maupun politik (Talal Asad: 2003, hlm. 2). Kesadaran perbedaan akan beda keyakinan mungkin bisa lebih mudah diterima, namun ketika hal itu mewujudkan diri dalam bentuk pluralisme politik, pengalaman Indonesia, di sini banyak menimbulkan persoalan yang serius.

Berkaitan dengan keseluruhan pemaparan fakta historis yang sangat membantu meletakkan pluralisme di dalam Islam, Fathi Osman tidak menyadari bahwa di kalangan umat Islam sendiri, fakta historis tersebut tidak dimaknai secara tunggal. Misalnya, sebagian kalangan membaca bahwa pluralisme yang

sudah dipraktikkan sejak para khalifah yang empat (*al-khulafa' al-rasyidun*) itu bisa ditafsirkan sama sekali berbeda oleh pembaca Muslim. Salah satu contoh tafsir konservatif itu misalnya dengan adanya sistem *jizyah* justru merupakan penegasan perbedaan antara Muslim dan non-Muslim di dalam sistem politik Islam. Contoh lain dari penafsiran konservatif masih banyak kita jumpai.

Catatan penutup

Membaca buku ini memang enak dan menyejukkan sesuai dengan keinginan dari kandungannya. Buku ini dengan jelas memaparkan apa yang kita butuhkan sebagai umat Islam yang hidup di dalam kondisi yang penuh pertentangan. Namun pemaparan yang begitu jelas dan gamblang tentang posisi Islam atas pluralisme justru memunculkan keraguan-keraguan, misalnya apakah memang benar Islam sudah bicara mengenai pluralisme sejak dini? Di samping itu, sebagian kelompok Islam mungkin justru tidak merasa senang dengan buku ini karena buku ini dianggap lembek dan terlalu akomodatif terhadap Barat. Mengapa harus menulis sebuah buku yang justru memperkuat partautan dengan pemikiran Barat, bukankah sudah saatnya untuk menciptakan diskursus tandingan terhadap Barat?^[a]



Pluralisme, Globalisasi, dan Etika Global

Lily Zakiyah Munir

Membicarakan pluralisme dan globalisasi adalah per-bincangan tentang dua hal yang tampak bertolak belakang. Betapa tidak, pluralisme, menurut Fathi Osman dalam buku yang sedang kita bahas ini (2006), melindungi dan mensahkan kesetaraan, mengembangkan rasa persaudaraan antara manusia sebagai pribadi atau kelompok. Begitu pula, pluralisme menuntut suatu pendekatan yang serius terhadap upaya memahami pihak lain dan kerjasama yang membangun untuk kebaikan semua. Semua manusia, lanjut Fathi Osman, seharusnya menikmati hak-hak dan kesempatan-kesempatan yang sama, dan seharusnya memenuhi kewajiban-kewajiban yang sama sebagai warga negara dan warga dunia.

Di sisi lain, globalisasi sering dipahami secara sempit oleh perusahaan-perusahaan besar, lembaga internasional, atau pe-

merintah negara-negara besar seolah-olah hanya memiliki satu aspek, yaitu ekonomi. Begitu pula, seolah-olah hanya ada satu metoda dalam globalisasi, yaitu manusia mesti menyesuaikan diri dengan pasar dan faktor ekonomi, dan bukan sebaliknya.

Untuk mencari titik temu antara pluralisme dan globalisasi, saya memasukkan perspektif etika dalam perbincangan mengenai globalisasi. Perspektif etika tentunya penting diperhatikan jika kita menginginkan tata kehidupan global yang menghargai pluralisme, seperti diuraikan Fathi Osman.

Dua Penggal Kisah

Istilah 'globalisasi' mungkin merupakan sebuah kata yang hampir semua orang pernah mendengar, tanpa memahami apa itu sebenarnya. Seperti kebanyakan orang lain, saya, seorang awam di bidang ekonomi, juga tidak paham apa itu globalisasi. Yang saya amati hanyalah berbagai kasus, yang saya yakin merupakan dampak globalisasi.

Salah satu kasus adalah bangkrutnya toko swalayan langganan saya di Cempaka Putih, Jakarta Pusat. Toko itu cukup besar, menyediakan hampir semua kebutuhan rumah tangga, dengan pelayanan ramah dan harga bersaing. Suami saya suka berbelanja di situ sepulang dari kantor; begitu juga saya. Toko itu dulu selalu penuh, dan kita harus antre panjang jika membayar di kasir, terutama pada hari Sabtu dan Minggu. Beberapa tahun lalu, sebuah pusat perbelanjaan raksasa dibuka di dekat toko swalayan itu, yaitu Cempaka Mas Mall. Di situ terdapat supermarket raksasa bernama Carrefour. Nama Carrefour dengan logo biru-merahnya yang khas

pernah saya lihat di Paris, Bangkok, Amsterdam, Barcelona, dan beberapa kota besar dunia lainnya. Di wilayah Cempaka Putih, Carrefour tidak tanggung-tanggung. Sekaligus mereka membuka dua toko raksasa, berseberangan jalan. Sejak dibukanya swalayan raksasa itu, supermarket langganan saya langsung mengalami *shock* dan koma. Saat ini, dalam kesuraman *la yahya wa la yamut* (tidak hidup juga tidak mati), toko itu masih buka, tapi hampir semua raknya kosong. Berapa kerugian pengusaha menengah ini, dan berapa tenaga kerja yang dirumahkan? *Wallahu a'lam*.

Contoh lain saya ambil dari kota kecil tempat kelahiran saya, Jombang, Jawa Timur. Kalau saya sedang berkunjung untuk bernostalgia di kota itu, saya sering *ngobrol* dengan orang-orang desa yang tinggal di sekitar pesantren kami. Saya mendengar cerita mereka, mengamati wajah-wajah yang mencerminkan kepasrahan dan keikhlasan dalam menghadapi getirnya hidup akibat kemiskinan yang mendera dan tiadanya (atau kurangnya) pemihakan kepada mereka oleh negara. Salah satu kisah yang lekat dalam ingatan saya adalah dari seorang ibu tua berwajah keriput, yang mengeluhkan bahwa dagangannya hampir selalu tidak laku. Dia menjual aneka ragam kue kecil yang kebanyakan dibuat dari singkong. “*Santri-santri sekarang ini, Ning, tidak mau lagi makan singkong. Dikasih saja mereka kadang tidak mau*,” katanya. Ketika saya tanya apa yang disukai santri, sang ibu tua menjawab, “*Roti atau donat, atau snack yang dibungkus plastik, itu lho yang sering ada di TV*.” Sang ibu keriput ini pasti tak paham hukum ekonomi, di mana dia seharusnya melakukan reorientasi pasar, melakukan reposisi unit usahanya, beralih komoditas dari singkong menjadi tepung guna memenuhi permintaan pelanggan.

Alih-alih menjual roti atau donat, membuatnya saja dia tidak bisa. Belum lagi masalah modal, teknologi, kualitas, kemasan, pemasaran, dan seterusnya yang pasti membuatnya tak mampu bersaing. Walhasil, selamat tinggal kue dari singkong. Selamat tinggal kegiatan harian Ibu keriput yang sudah ditekuninya selama lebih dari 50 tahun: menggoreng singkong dan tape sejak sebelum subuh dan menjajakannya selepas salat. Ibu keriput harus minggir. Selera santri sudah berubah. Mereka malu makan singkong, karena dianggap kampungan. Mereka bangga makan roti atau donat, karena lebih 'modern' dan seperti orang Barat. Ibu keriput harus minggir karena globalisasi.

Dua penggal kisah di atas adalah ilustrasi tragis buat saya dalam memahami globalisasi. Saya tersentuh oleh kisah Ibu keriput. Dan saya yakin si Ibu, dan juga pemilik toko swalayan, hanyalah dua dari sekian juta manusia Indonesia dan bahkan miliaran manusia lain di dunia ketiga yang terkena dampak globalisasi. Apa sebetulnya globalisasi? Apa sisi positif dan negatifnya? Bagaimana seharusnya kita merespons globalisasi, khususnya sebagai seorang Muslim? Inilah beberapa pertanyaan yang akan kita eksplorasi dalam tulisan ini.

Globalisasi dan Neoliberalisme

Globalisasi, kata bermakna ganda, adalah harapan besar bagi sekelompok orang namun bencana bagi banyak orang lainnya. Secara sederhana, globalisasi dapat dipahami sebagai suatu proses pengintegrasian ekonomi nasional bangsa-bangsa ke dalam suatu sistem ekonomi global. Dalam proses ini, pasar dan produksi

di berbagai negara menjadi semakin tergantung satu sama lain, karena dinamika perdagangan barang dan jasa, dan perpindahan modal dan teknologi.

Ditinjau dari sejarah perkembangan ekonomi, globalisasi merupakan salah satu fase perjalanan panjang kapitalisme liberal yang dikembangkan oleh Adam Smith. Akumulasi kekayaan di tangan segelintir kapitalis ini dijustifikasi olehnya dan berargumentasi bahwa:

Si kaya hanya memilih dari tumpukan kekayaan itu apa yang paling berharga dan paling menyenangkan. Mereka mengkonsumsi sedikit lebih banyak daripada si miskin, dan meskipun mereka memiliki egoisme serta ketamakan alamiah, meskipun mereka menumpuknya untuk kesenangan sendiri, meskipun tujuan akhir dari apa yang dikerjakan oleh ribuan karyawan mereka itu untuk memuaskan kesia-siaan dan keinginan yang tak pernah terpuaskan, para kapitalis ini berbagi dengan si miskin dalam menikmati hasil dari upaya mereka dalam memperbaiki kehidupan mereka.¹

Globalisasi, yang dikampanyekan sebagai era masa depan, yakni era yang menjanjikan 'pertumbuhan' ekonomi secara global dan akan mendatangkan kemakmuran global bagi semua, oleh aktivis HAM almarhum Mansour Fakih, dianggap sebagai kelanjutan dari kolonialisme dan developmentalisme sebelumnya.² Globalisasi yang ditawarkan sebagai jalan keluar bagi kemacetan

¹ Adam Smith, *A Theory of the Moral Sentiment*, Prometheus, Amherst, N.Y., 2000, IV, i. 10.

² Mansour Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar dan INSIST Press, 2003, hlm. 211.

pertumbuhan ekonomi bagi dunia, sejak awal oleh mereka dari kalangan ilmu sosial kritis dan yang memikirkan perlunya tata dunia ekonomi yang adil serta bagi kalangan yang melakukan pemihakan kepada yang lemah, telah dicurigai sebagai 'bungkus baru dari imperialisme dan kolonialisme.'

Pandangan berbeda diajukan oleh Chandra Muzaffar, pemikir Muslim dari Malaysia, yang tidak melihat globalisasi sebagai replika kolonialisme Barat.³ Globalisasi adalah proses kompleks yang berjalan dua arah, tidak hanya satu arah. Arus barang, jasa dan teknologi bisa berasal dari negeri non Barat, seperti Jepang, dan menyebar ke pasar di seluruh dunia. Perpindahan global juga menyangkut tenaga kerja dari negeri-negeri non-Barat dan mempengaruhi ekonomi Barat.

Persoalan sebetulnya bukan terletak pada globalisasi *per se*, tetapi pada kenyataan bahwa globalisasi telah menjadi rezim neoliberalisme dengan agenda globalisasi pasar bebas. Para pendukung neoliberalism berargumen bahwa liberalisme pasar meningkatkan produktivitas dan standar hidup, serta mendorong inovasi dan inisiatif individual.⁴ Pasar bebas, menurut teori, memungkinkan semua negara melakukan spesialisasi dan meng-

³ Chandra Muzaffar, "Globalization and Religion: Some Reflections." Dalam Joseph A. Camilleri & Chandra Muzaffar (eds.), *Globalization: Perspectives and Experiences of the Religious Traditions of Asia Pacific*. Selangor: International Movement for a Just World (JUST), 1998, hlm. 179-190.

⁴ Lihat Thomas Friedman, *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1999, hal. 308; serta John Mickelwait and A. Wooldrige, *A Future Perfect: The Challenge and Hidden Promise of Globalization*. London: Zed Books, 2000.

eksploitasi keunggulan komparatif mereka.⁵ Perpindahan modal secara bebas, menurut teori, menghasilkan alokasi sumber daya yang lebih efisien di seluruh dunia, karena modal mengalir ke tempat-tempat investasi yang paling menguntungkan. Mata uang yang dapat dikonversikan dengan bebas, digabung dengan pasar yang terbuka, dapat menjamin alokasi barang dan jasa yang efisien di seluruh dunia. Dan pertumbuhan, selain mengurangi kemiskinan, juga dapat menyelesaikan problema lingkungan dengan menyiapkan sumber daya yang diperlukan.

Namun sebaliknya, mereka yang skeptis berpendapat bahwa pendukung pasar bebas terlalu membesar-besarkan hasil ekonomisnya dan/atau meremehkan dampaknya terhadap sosial, kesehatan, budaya, dan lingkungan.⁶ Mereka mengidentifikasi kecenderungan negatif globalisasi seperti kesenjangan ekonomi yang semakin lebar, terjadinya krisis moneter seperti di Asia pada 1997, tercampaknya hak-hak mereka yang berstatus ekonomi lemah, kurangnya perhatian terhadap lingkungan, dan terancamnya keragaman budaya nasional.

Aspek Positif dan Negatif Globalisasi

Dengan perspektif yang lebih berimbang dalam memandang globalisasi, dan dari sudut keagamaan, Chandra Muzaffar mengidentifikasi aspek-aspek positif dan negatif dari globalisasi.⁷ Ada

⁵ Richard Sandbrook, “*Envisioning a Civilized Globalization.*” dalam Richard Sandbrook, *Civilizing Globalization: A Survival Guide.* Albany: State University of New York Press, 2003, hlm. 2-3.

⁶ Richard Sandbrook, *ibid*

⁷ Chandra Muzaffar, *ibid*

8 hal yang dilihatnya positif dan 13 yang dilihatnya negatif. Aspek-aspek positif adalah seperti berikut:

1. Investasi asing membantu mengentaskan kemiskinan. Ini sesuai dengan agama.
2. Ekspansi perdagangan dan investasi asing meningkatkan mobilitas sosial dan memperkuat posisi kelas menengah. Agama tidak melarang kenikmatan material.
3. Teknologi komunikasi dan informasi memungkinkan pembelajaran dan pengobatan jarak jauh. Globalisasi membantu penyebaran ilmu dan peningkatan derajat kesehatan.
4. Globalisasi membuat komunikasi menjadi murah dan mudah. Internet dan bentuk komunikasi lainnya sangat berjasa dalam memperpendek jarak antar-manusia. Ini perlu diapresiasi oleh agama.
5. Ini juga berarti bahwa masyarakat dari latar belakang yang berbeda memiliki kemungkinan lebih besar untuk saling mengenal dan mengetahui. Mengenal dan memahami 'orang lain' adalah prinsip penting yang dianjurkan al-Qur'an.
6. Lebih dari sekedar mengenal orang lain, globalisasi memungkinkan seseorang menyatakan simpati kepada korban bencana alam atau tragedi kemanusiaan yang terjadi ribuan kilometer dari tempatnya. Ini tentu sangat diapresiasi oleh agama.
7. Proses globalisasi membawa ke permukaan isu-isu yang berkaitan dengan tata pemerintahan yang baik, HAM, dan akuntabilitas publik. Ini adalah bagian dari prinsip-prinsip dalam Islam.

8. Globalisasi juga membawa ke permukaan isu-isu yang berkaitan dengan hak-hak perempuan. Ini perlu diapresiasi oleh kaum Muslim.

Aspek-aspek negatif globalisasi menurut Chandra Muzaffar adalah sebagai berikut.

1. Degradasi lingkungan karena penggundulan hutan. Ini bertentangan dengan ajaran agama, termasuk Islam.
2. Meskipun ada penurunan angka kemiskinan, namun kenyataannya ada jurang lebar antara si kaya dan si miskin. Ini tentu tidak diinginkan oleh agama.
3. Globalisasi kadang memaksa negara untuk mengorbankan kepentingan rakyat seperti kualitas pendidikan, demi keuntungan dari investor asing. Ini tidak bisa diterima oleh agama, dan globalisasi dianggap tidak bermoral.
4. Sifat ekonomi global yang tidak bermoral semakin nyata karena kemampuannya menghancurkan sistem ekonomi yang tidak siap, seperti yang terjadi di Asia tahun 1997. Larinya modal ke luar negeri demi spekulasi mata uang menimbulkan dampak yang menghancurkan ekonomi. Bagi agama, spekulasi mata uang, bentuk halus dari perjudian, tidak bisa diterima. Lebih buruk lagi, mata uang yang biasanya dipakai sebagai alat pembayaran, kini diperlakukan sebagai komoditas. Ini menunjukkan tidak bermoralnya globalisasi.
5. Bukan hanya ekonomi di negeri-negeri Selatan yang porak poranda akibat globalisasi. Di Utara, akibat teknologisasi industri, angka pengangguran terus meningkat. Pengang-

guran dan dampaknya merupakan penghinaan atas derajat kemanusiaan. Ini tidak dapat diterima oleh agama.

6. Globalisasi telah mempopulerkan budaya konsumerisme. Malmal merupakan simbol budaya yang menumbuhsurburkan materialisme, dan mematikan dimensi spiritual, moral, dan intelektual manusia.
7. Cara perusahaan-perusahaan trans-nasional (TNC) dan media komunikasi global membentuk selera konsumen dalam hal selera dan pakaian mengarah pada terciptanya budaya global yang homogen. Ini dapat mematikan keragaman budaya nasional dan regional dan membuat masyarakatnya kehilangan gairah pada budayanya sendiri.
8. Globalisasi tidak hanya mematikan keragaman dan kekayaan budaya; lebih dari itu, globalisasi juga bersalah mempropagandakan budaya pop Amerika yang bersifat superfisial, yang menggelitik panca indera tapi mematikan semangat. Budaya yang dibangun seputar TV, penyanyi, dan bintang film menghasilkan manusia yang kurang reflektif dan kontemplatif, dan kurangnya kesadaran moral terhadap masyarakat.
9. Globalisasi membuat sistem pendidikan formal lebih menekankan pada keterampilan teknis dan manajerial. Pendidikan mengalami restrukturisasi guna menghasilkan ketrampilan teknis tertentu; tidak lebih dari itu. Pengembangan moral dan watak kepribadian kurang diperhatikan.
10. Teknologi komunikasi dan informasi menyiarkan banyak informasi yang tak berguna dan tak memiliki arti apa-apa.

Agama menentang hal ini, karena tidak semua informasi menghasilkan pengetahuan, dan tidak semua pengetahuan menghasilkan kearifan.

11. Globalisasi menghasilkan wajah HAM yang buruk, karena manipulasi oleh pusat-pusat kekuasaan di Barat. HAM dan demokrasi yang menjadi alat kebijakan luar negeri AS dan beberapa negara Eropa ditandai oleh standar ganda dan moralitas yang selektif. Ini bertentangan dengan norma etika tentang hubungan rakyat dan negara.
12. Globalisasi mengakibatkan internasionalisasi kejahatan seperti pengedaran narkoba, perdagangan perempuan dan anak, pencucian uang hasil korupsi, dan sebagainya.
13. Seperti kejahatan, penyakit juga mengalami internasionalisasi. AIDS adalah epidemi yang menyebar lintas negara dan hanya bisa dikontrol melalui upaya global.

Kalau kita renungkan berbagai dampak globalisasi, baik yang positif dan terutama yang negatif, kita akan menyadari bahwa semuanya ini merupakan produk sampingan dari suatu proses, yang motif utamanya adalah perluasan pasar, pemaksimalan keuntungan, dan penumpukan kekayaan. Ketiga faktor inilah, ditambah dorongan konsumtif yang sangat tinggi, bertanggung jawab atas berbagai penyakit globalisasi. Ketimpangan dan ketidakadilan yang diakibatkan oleh proses globalisasi serta berbagai konsekuensi negatif terhadap budaya dan masyarakat merupakan tantangan serius terhadap kemanusiaan yang perlu segera dicarikan jalan keluarnya.

Strategi: Etika Global

Globalisasi memberikan dampak positif, tetapi juga serangkaian panjang dampak negatif. Menghapus proses globalisasi tentu merupakan hal yang mustahil, dan tidak diinginkan, karena berbagai dampak positif itu. Jadi kita mesti belajar bagaimana cara membuat globalisasi lebih manusiawi dan ber peradaban. Salah satu cara disarankan oleh Chandra Muzaffar,⁸ yakni dengan menginjeksikan pertimbangan etika moral ke dalam institusi-institusi ekonomi yang dominan dan kegiatan yang berkaitan dengan proses globalisasi. Para penggiat agama dapat, misalnya, mengkaji berbagai aspek pasar untuk melihat bagaimana etika dapat diintegrasikan secara lebih komprehensif ke dalam proses manufaktur dan produksi barang, dan dalam hubungan antara produsen, agen, pengecer, dan pelanggan. Harus ditekankan dalam hal ini, bahwa agama, seperti Islam dan Protestan, selalu memandang pasar sebagai bagian yang tak terpisahkan dari masyarakat. Tetapi pasar harus diatur dengan prinsip-prinsip etika. Muzaffar memberi contoh bahwa di zaman Kekaisaran Uthmaniah pasar yang berkembang untuk perdagangan swasta diharuskan mengikuti aturan ketat guna memastikan bahwa keadilan berlaku bagi produsen, konsumen, dan perantara.

Sejarawan Taufik Abdullah,⁹ mengemukakan pentingnya *hijrah*, yang berarti bahwa kaum Muslim mesti terus maju dalam proses

⁸ Chandra Muzaffar, *ibid*

⁹ Taufik Abdullah, “*Islamic Society and the Challenge of Globalization*,” dalam Joseph A. Camilleri & Chandra Muzaffar, *Globalization: The Perspectives and Experiences of the Religious Traditions of Asia Pacific*. Selangor: International Movement for a Just World (JUST), 1998, hlm. 51-61.

globalisasi. Spiritualitas Islam saja tidak cukup, karena tantangan budaya yang diakibatkan oleh globalisasi terlalu kompleks dan beragam. Dia mendorong dimunculkannya kembali semangat *tajdid* atau pembaruan di masyarakat Muslim, guna menemukan arena sosial dan politik di mana nilai etika Islam dan komitmen doktrinal dapat memenuhi tuntutan kontekstual dan kebutuhan struktural. Gagasan *tajdid* didasarkan pada keyakinan bahwa tantangan masa kini dan masa depan hanya bisa dihadapi jika kaum Muslim terus menerus berusaha menemukan kembali kekuatan doktrin Islam dari dalam dan mengidentifikasi pesan Islam yang otentik. Agenda paling mendesak adalah mempromosikan etika sosial berdasarkan *tauhid*, keesaan Tuhan. Serangkaian nilai dan sistem untuk melakukan aksi akan menjadi landasan etika sosial baru dan sekaligus menjamin adanya harmoni sosial.

Hans Kung, filosof dan *ethicist* Kristiani dari Jerman¹⁰, berpendapat bahwa:

- Globalisasi bisnis dan teknologi perlu diarahkan secara global melalui suatu kebijakan global;
- Globalisasi bisnis, teknologi, dan politik perlu dilandasi dengan etika global;
- Politik global dan ekonomi global memerlukan etika global.

Kung mendefinisikan etika secara komprehensif, dilandasi kekuatan saling menghargai dan perlakuan yang manusiawi terhadap semua orang di semua bidang: ekologi, hukum, teknologi, dan sosial, yang akan membentuk kembali peradaban dalam

¹⁰ Hans Kung, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*. New York: Oxford University Press, 1997, hlm. 160-169.

millenium ketiga ini. Kung berpendapat bahwa globalisasi tidak dapat dihindari, globalisasi bersifat ambivalen, globalisasi tidak dapat diprediksi, dan globalisasi tidak dapat dikontrol. Namun di atas semua itu perlu ada konsensus terhadap etika dasar, guna menjamin kehidupan global yang damai.

Hidup kita dewasa ini penuh ketergantungan; tidak ada manusia yang dapat hidup sendiri tanpa kerjasama dengan orang lain. Seperti laporan dari PBB yang mengatakan bahwa dalam desa global, kemiskinan orang lain akan segera menjadi problema seseorang, karena tiadanya pasar untuk produk-produknya, imigrasi ilegal, polusi, penyakit menular, rasa tidak aman, fanatisme, dan terorisme.¹¹

Kesimpulan

Dalam tulisan ini kita telah mencoba memahami globalisasi, yang sering dipahami secara sempit sebagai globalisasi ekonomi dengan agenda neo-liberalisme atau pasar bebas. Berbagai aspek negatif globalisasi, meskipun ada sisi positifnya, merupakan ancaman terhadap pluralisme, yang melindungi dan mensahkan kesetaraan, mengembangkan rasa persaudaraan antar-manusia, dan menuntut pendekatan serius untuk memahami pihak lain dan kerjasama untuk kebaikan semua. Suka atau tidak, kita harus hidup dengan globalisasi. Jadi pertanyaannya adalah, “Bagaimana membuat globalisasi lebih bermoral dan ber peradaban?”

¹¹ Laporan the High-Level Panel on Financing for Development appointed by the United Nations Secretary General, United Nations General Assembly, Fifty-fifth Session, Agenda item 101, 26 June 2001, A/55/1000, p.3, www.un.org/esa/ffd/a55-1000.pdf.

Para cendekiawan, pemikir, dan filosof yang kritis terhadap globalisasi telah mengidentifikasi isu-isu global, antara lain perubahan iklim, peran organisasi perdagangan dunia, HAM, dan bantuan asing.¹² Tantangan kemanusiaan sekarang adalah bagaimana menyuntikkan dimensi etika moral ke dalam sistem dan proses globalisasi, demi kehidupan yang lebih baik, melindungi dan mensahkan kesetaraan, mengembangkan rasa persaudaraan antar-manusia sebagai pribadi atau kelompok. Begitu pula, pluralisme menuntut suatu pendekatan yang serius terhadap upaya memahami pihak lain dan kerja sama yang membangun untuk kebaikan semua.^[a]

¹² Peter Singer, *One World: The Ethics of Globalization*. New Haven: Yale University Press, 2002.



Mencari Model Pluralisme dalam Islam: Permasalahan Indonesia

Didin Syafruddin

Pengantar

Indonesia sebagai masyarakat multikultural masih memiliki isu-isu sensitif seperti isu agama, juga isu minoritas seperti Ahmadiyah, Syi'ah, Kaharingan dan Aliran Kepercayaan. Tak kalah sensitifnya ialah hubungan antara non-Tionghoa dengan Tionghoa atau sebaliknya; juga antar suku Dayak-Melayu-Madura. Tak kurang juga kontroversi tentang isu “Majalah Playboy,” RUU (Rancangan Undang-undang) Pornografi dan Pornoaksi serta Perda Syari'ah yang nyaris memecah masyarakat.

Mengingat mayoritas masyarakat Indonesia adalah para penganut agama yang taat, maka faktor pemahaman agama ikut menentukan integrasi dan disintegrasi sosial. Apabila pemahaman agama yang dianut bersifat pluralis, maka pemahaman tersebut

akan ikut menciptakan integrasi sosial. Sedangkan apabila pemahaman agama bersifat eksklusif, maka pemahaman agama akan ikut memecahbelah dan menciptakan pertentangan.

Islam sebagai agama mayoritas harus ikut menyemaikan nilai-nilai yang menghargai perbedaan-perbedaan dan ikut menciptakan masyarakat damai. Karya Fathi Osman, *the Children of Adam*, adalah karya yang menunjukkan bahwa doktrin dan peradaban Islam bersikap pluralis dan kosmopolitan. Tetapi model pluralisme yang mana yang ada dalam Islam?

Tulisan ini, pertama, bertujuan menggambarkan model-model respon terhadap perbedaan dan kemajemukan suku, ras, agama, gender, gagasan dan ideology. Kedua, menganalisis model pluralisme dalam Islam versi Fathi Osman dalam perspektif model-model tersebut. Kemudian, ketiga, menganalisis model pluralisme Indonesia dan permasalahannya. Dan keempat, catatan kritis terhadap karya Fathi Osman.

Model-model Respon terhadap Kemajemukan Suku, Ras, Jender, Agama, Pemikiran dan Ideologi

Ada beberapa teori dalam merespon permasalahan perbedaan dan kemajemukan. Pertama ialah teori yang menekankan persamaan-persamaan esensial (*uniformity*) bagi semua warga negara dan menyingkirkan perbedaan-perbedaan antar mereka karena perbedaan inilah yang menjadi penyebab perpecahan (Schlesinger, 1997; Hirsch, 1994). Ini bertolak dari pandangan bahwa seandainya saja semua warga memiliki keyakinan, cara pandang dan bahasa yang sama, maka masyarakat akan damai

dan adil. Atas dasar itu, maka upaya membangun sifat dan karakter pokok yang menjamin integrasi sosial atau *civic unity* niscaya dilakukan. Upaya ini dilakukan oleh pelbagai pihak seperti kelompok agama, liberal klasik maupun Marxis.

Kedua ialah teori yang menekankan dan menghargai kebebasan, perbedaan serta kemajemukan individual maupun komunal (*diversity recognition*) dan menolak penekanan kepada keseragaman. Sebab penekanan kepada keseragaman pada hakikatnya mengedepankan nilai dan budaya tertentu atas nilai dan budaya lainnya. Model *diversity recognition* memberikan kebebasan individu dan kelompok untuk hidup sesuai dengan nilai-nilai utamanya, termasuk nilai-nilai non-liberal. Menurut paham ini, masing-masing harus memperoleh pengakuan (*recognition*) yang setara (Burt, 2004; Galston, 2002; Spinner-Halev, 2000; Taylor, 1994). Pengakuan yang setara kepada masing-masing, menurut William Galston (2002), akan membuat mereka diperlakukan secara adil, dan perlakuan adil menjamin *civic unity*. Permasalahan yang dikhawatirkan dari pola kedua ini ialah gettoisme serta prasangka satu kelompok terhadap kelompok lain sehingga berpeluang menimbulkan perpecahan.

Ketiga ialah teori yang menekankan pentingnya masing-masing kelompok untuk menjalin kontak, komunikasi, dialog dan interaksi untuk saling memahami pandangan dunia, jalan pikiran (*common sense*) dan adat istiadat masing-masing, dan mengurangi prasangka antar kelompok (Allport, 1979). Dengan komunikasi, dialog, dan interaksi, masing-masing kelompok akan lebih mengenal identitas dirinya dalam perbandingan dengan yang lain. Namun, pada saat yang sama, dengan komunikasi

dan interaksi, masing-masing akan memiliki simpati dan empati terhadap nilai dan kelompok lain. Masing-masing juga akan memiliki wawasan yang lebih luas, mencapai titik temu dan menyadari kepentingan dan jalan bersama. Para pendukung teori ini meyakini bahwa dialog dan interaksi multikultural mendukung integrasi masyarakat. Civic values yang harus dikembangkan, menurut penganut teori ini, ialah dialog, deliberasi, kompromi, penghargaan kepada perbedaan, demokrasi, non-diskriminasi, non-represi, non-kekerasan, *rule of law* (Gutmann, 2003; Jackson, 2003; Nash, 1997 & 1999; Parekh, 2000; Parker, 2003; Strike, 1997; Young, 2000).

Keempat ialah teori yang memandang pentingnya keadilan sosial, ekonomi, dan politik bagi semua kelompok dalam membangun integrasi masyarakat multikultural. Penganut paham ini memandang dialog interkultural atau multikultural harus dilakukan. Tetapi dialog multikultural semata tidak memadai karena konflik ras, etnik dan sosial bukan hanya karena tiadanya pemahaman tentang nilai, tradisi, atau keyakinan kelompok lain (*multicultural literacy*), melainkan karena diskriminasi dan ketidakadilan sosial, ekonomi, dan politik (Banks, 1997 & 2001; Grant; Ogbu, 2001, Sleeter & McLaren, 1995). Menghilangkan diskriminasi dan membangun masyarakat yang adil secara ekonomi dan politik merupakan basis integrasi masyarakat multikultural.

Model Pluralisme dalam Islam Versi Fathi Osman

Model pluralisme manakah yang dimiliki Islam? Menurut guru besar Georgetown University ini, pluralisme mempunyai

karakteristik bahwa masyarakatnya, secara individual maupun komunal, memiliki kebebasan. Setiap kelompok memiliki hak berhimpun, berkembang, dan memelihara identitas dan kepentingannya. Kelompok minoritasnya berperanserta secara penuh dan setara dengan mayoritas. Dan semua kelompok mempunyai hak, kesempatan, dan kewajiban yang sama sebagai warga negara dan warga dunia. Setiap kelompok juga secara sungguh-sungguh berupaya memahami pihak lain dan membangun hubungan konstruktif. Mereka, secara pribadi dan kelompok, membangun persaudaraan, kerjasama, dan solidaritas universal (Osman, 2006, hal. 3-4).

Karakteristik inilah, menurut Fathi Osman, yang ada pada doktrin dan peradaban Islam. Apa yang dikemukakan Fathi Osman menunjukkan bahwa pluralisme dalam Islam menganut model *diversity recognition* karena menekankan kebebasan dan mengakui kemajemukan. Menurut Fathi Osman, al-Qur'an menentang penciptaan umat manusia yang monolitik atau tunggal (*ummatan wahidah*) (al-Ma'idah, 48) yang serba seragam. Bahkan, menurutnya, Tuhan juga memberikan kebebasan kepada manusia untuk beriman atau tidak beriman kepada Tuhan. Menurut Fathi Osman, al-Qur'an menegaskan bahwa keyakinan seseorang harus merupakan pilihan sukarela, tidak ada paksaan dalam beragama (*Al-Baqarah*, 256). Di bagian lain, al-Qur'an menegaskan toleransi beragama (*Al-Kafirun*, 1-6). Maka pemerintahan Muslim, Yahudi, dan Kristen tetap menjalani keyakinan dan identitasnya.

Namun Fathi Osman menunjukkan bahwa Islam juga menganut model pluralisme yang menekankan saling pengertian,

dialog, interaksi, dan kerjasama sesuai dengan konsep al-Qur'an "li ta'arafu" (Al-Hujurat, 13) dan "ta'alah ila kalima sawa."

Menurut Fathi Osman, al-Qur'an sengaja menyapa manusia dengan sebutan "anak cucu adam" ("*banu adam*") atau manusia ("*al-ins*", "*al-insan*", "*basyar*," atau "*al-nas*") karena, menurutnya, kita harus mencintai semua orang tanpa mempertimbangkan ras, suku, agama, gender, dan pandangan. Karena menurut al-Qur'an, demikian Fathi Osman, perbedaan suku, bangsa, atau kelompok adalah tanda keagungan Tuhan yang bertujuan untuk saling mengetahui, bekerjasama, dan berlomba dalam melaksanakan kebaikan. Sebab seandainya mau, Tuhan bisa menciptakan hanya satu kelompok saja (*ummatan wahidah*).

Fathi Osman meyakini bahwa Nabi Muhammad bukan hanya mengakui kebebasan dan kemajemukan, melainkan juga berdialog, berinteraksi, dan membangun kerjasama dalam kemajemukan termasuk dengan kaum Yahudi, seperti terlihat dalam Piagam Madinah. Praktik dialog, interaksi, dan kerjasama dalam kemajemukan juga dilaksanakan oleh para sahabat Nabi. Misalnya, Umar ibn Khattab di Siria dan Palestina melindungi kebebasan agama dan berinteraksi dengan umat agama-agama tersebut. Pada periode berikutnya, Bani Umayyah memberikan tempat penting kepada orang-orang non-Arab, khususnya Persia dan Turki (hal 67-68). Khalifah Abbasiyah sangat terbuka dan kosmopolit. Mereka mengangkat orang Persia dan Turki menjadi pejabat publik dan masyarakat menerimanya (hal 40, 67-68), juga mengangkat Yahudi dan Kristen dalam pemerintahan dan dalam memajukan ilmu pengetahuan dengan menerjemahkan karya-karya Yunani dan Persia. Penguasa dari Khalifah Fatimiyah Al-Aziz bahkan

mengangkat Kristen sebagai salah seorang menteri dan seorang Yahudi sebagai gubernur Siria (hal 63-64). Selain itu, kaum Muslim melakukan perdagangan dunia dengan kaum Kristen, Yahudi, Zoroaster, bangsa Arab, Persia, dan India (hal 73-74, 109).

Hal yang juga ditekankan oleh Islam dalam konteks kemajemukan, menurut Fathi Osman, adalah keadilan (*al-qist* dan *al-'adl*). Al-Qur'an memerintahkan untuk bersikap dan bertindak adil sekalipun terhadap diri, orang tua atau kerabat, dan al-Qur'an melarang kebencian terhadap suatu kelompok menyebabkan melakukan tindakan diskriminasi (Al-Nisa', 135 dan Al-Maida, 8). Pengelolaan dana masyarakat (*bait al-mal*) yang bertujuan membantu mengurangi kemiskinan bukan hanya ditujukan kepada pengikut ajaran Nabi Muhammad, melainkan untuk non-Muslim yang tengah dalam keadaan kesusahan.

Menurut Fathi Osman, penekanan kepada keadilan adalah sangat sentral dalam Islam. Fathi Osman meyakini bahwa saling pengertian dan keadilan inilah yang menciptakan perdamaian. Penekanan Islam tentang keadilan (*al-'adl* dan *al-qist*) sejalan dengan teori keempat yang menekankan keadilan ekonomi, politik, dan *cultural* sebagai basis integrasi masyarakat multikultural.

Pelbagai penelitian menunjukkan bahwa intoleransi dan konflik kaum Muslim dengan non-Muslim seperti Indonesia, India, Nigeria atau merebaknya konflik etnik bukan karena tiadanya *mutual understanding* dan *multicultural literacy* atau *intercultural dialog*, melainkan juga karena ketidakadilan ekonomi, politik, sosial, dan budaya (Lihat misalnya, Bertrand, 2004). Bahkan, menurut sebagian ahli, konflik komunal agama mengandung muatan ketidakadilan internasional seperti isu Palestina, Irak,

dan sekarang Iran (Azra, 2006; Effendy, 2005). Karena itu, model pluralisme yang dikembangkan harus pula mengatasi persoalan diskriminasi dan ketidakadilan sosial, ekonomi, dan politik, baik lokal, nasional, maupun internasional. Model pengelolaan pluralisme berkarakter struktural memang lebih kompleks tapi harus semakin disadari dan dijadikan satu paket dengan pendekatan mode pluralisme yang bersifat kultural.

Permasalahan Model Pluralisme Indonesia

Manakah model pluralism yang dikonsepsikan dan dipraktikkan Indonesia? Apakah respon *uniformity*, *diversity recognition*, *dialogue*, atau *equity*?

Indonesia pernah memiliki periode yang menekankan *uniformity* dengan pemaksaan penggunaan nama “Indonesia,” penghapusan sekolah berbahasa Cina (Kam Hing, 1997), dan pemaksaan asas tunggal Pancasila untuk semua ormas. Namun sejak Era Reformasi, Indonesia mulai menganut model *diversity recognition* yang mengakui kebebasan dan kemajemukan terutama secara *de jure* seperti tercermin antara lain dalam UUD 45 hasil amandemen, UU tentang HAM 1998, dan UUD Kewarganegaraan 2006. Namun secara *de facto*, pengakuan kemajemukan (*diversity recognition*) masih diskriminatif dan lebih menguntungkan kelompok-kelompok yang kuat secara ekonomi politik. Dalam kehidupan agama, misalnya, pemerintah hanya mengakui Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Buddha, dan Konghucu. Pemerintah menutup mata terhadap minoritas-minoritas dalam agama-agama tersebut seperti terhadap Ahmadiyah dan Syi’ah dalam Islam. Pemerintah menolak

mengakui agama atau keyakinan minoritas seperti Kaharingan dan Aliran Kepercayaan. Dalam lembaga pendidikan, misalnya, buku teks agama menggambarkan agamanya seolah-olah sepi dari perbedaan dan kemajemukan pendapat. Buku teks Islam sama sekali tidak memasukkan penjelasan tentang Ahmadiyah dan Syi'ah. Apabila ada pembahasan tentang paham-paham tersebut cenderung me-nilainya sebagai keyakinan dan paham yang sesat.

Bagaimana dengan model pluralisme yang menekan dialog dan interaksi (*li ta'arafu* dan *ta'alaw ila kalima sawa*)? Jawabannya, Indonesia tidak menganut hal itu. Kalau pun ada forum dialog seperti Malino, ide tersebut belum datang dari tokoh agama secara sadar, melainkan inisiatif dari pemerintah. Dan pemerintah pun pada dasarnya mengabaikan pentingnya dialog dan interaksi umat agama-agama. Lembaga pendidikan merupakan contoh menarik bagaimana negara dan masyarakat menyikapi kemajemukan. Kalau kita meneliti buku teks, mengadakan wawancara dengan guru agama, kepala sekolah, dan para siswa serta melakukan pengamatan terhadap kegiatan agama di sekolah, kita akan menemukan bahwa pendidikan agama di sekolah terbatas berorientasi kepada pembentukan penganut yang taat (*good practicing religious believer*) serta solidaritas internal umat yang kuat. Pendidikan agama belum membentuk pemeluk atau umat agama-agama untuk saling memahami dan menghargai perbedaan dalam agama (*diversity in religion*) dan perbedaan agama-agama (*religious diversity*). Keberadaan kelompok-kelompok agama lebih sebatas hidup berdampingan atau koeksistensi pasif daripada dialogis dan interaktif. Sekolah Menengah Atas Negeri (SMAN) di kota-kota besar, misalnya, memiliki Kelompok Rohani Islam,

Kelompok Rohani Katolik, dan Kelompok Rohani Kristen, tetapi masing-masing asyik dengan kegiatan kelompoknya. Sekolah tidak berupaya mendorong mereka untuk berdialog dan berinteraksi satu sama lain. Sebaliknya, yang terjadi, klub-klub agama tersebut mengembangkan persaudaraan seagama dengan siswa yang berada di sekolah melalui kegiatan ibadah atau perayaan keagamaan. Sehingga yang cenderung terjadi adalah komunalisme dan getoisme agama. Dengan model ini, apabila masing-masing klub agama memiliki prasangka kepada yang lain akan terus menyebar dan menguat. Semangat yang ada dalam pendidikan agama Islam, misalnya, baru pada taraf “*aqimu al-salah*” dan “*atu al-zakah*” atau “*shaum ramadana*” yakni menjadi penganut yang taat. Dan baru “*lakum dinukum wa liy din,*” hidup berdampingan, tidak saling ganggu, tidak saling ikut campur urusan orang lain atau kelompok. Itulah tampaknya nilai-nilai yang dianut masyarakat. Belum taraf “*li ta’arafu*”, memandang pentingnya berdialog dan berinteraksi secara positif.

Bagaimana model pluralisme yang menekankan pentingnya keadilan sosial, ekonomi, dan politik dalam merespon kerusuhan atau konflik suku, agama atau identitas lain? Analisis tersebut berkembang dalam masyarakat terutama dari kalangan ahli ilmu sosial dan ilmu politik, namun hal serupa sulit ditemukan dalam forum tokoh agama. Padahal forum antar tokoh agama harus mulai secara jujur dan terbuka menganalisis akar ketidakadilan sosial, ekonomi, dan politik dalam konflik Ambon dan Poso serta mengatasinya melalui pendekatan keadilan politik, ekonomi, sosial, dan kultural ini. Bahkan pendidikan kewarganegaraan di sekolah juga harus membicarakan kerusuhan agama dari

pendekatan struktural ekonomi dan politik menyangingi pendekatan *multicultural literacy* terbatas yang lebih menekankan saling pemahaman secara terbatas tentang perayaan, tokoh, dan tempat-tempat ibadah agama-agama.

Akar-akar Doktrin yang Belum diinterpretasikan Fathi Osman

Pertanyaannya mengapa pengakuan kepada kebebasan dan kemandirian di Indonesia masih mendiskriminasi kelompok minoritas yang lemah? Mengapa interaksi dan dialog belum menjadi budaya umat agama-agama? Mengapa pula pendekatan keadilan ekonomi, politik, sosial, dan kultural belum menjadi sikap *mainstream* tokoh dan umat Islam Indonesia? Orang akan secara simplistik barangkali mengatakan bahwa semua itu adalah dampak stigma yang ditiupkan Orde Baru yang mentabukan SARA diangkat ke permukaan.

Namun sebenarnya diskriminasi kelompok lain, tidak populernya dialog dan interaksi, serta tidak menyebarnya pendekatan keadilan ekonomi, politik, sosial, dan kultural dalam mengintegrasikan masyarakat mempunyai akar-akar dari paham terhadap doktrin dan sejarah Islam. Kritik utama yang dapat diajukan kepada Fathi Osman adalah bahwa ia hanya mengangkat doktrin dan sejarah Islam yang sejalan dengan pluralism dan mengenyampingkan doktrin dan sejarah Islam yang bertentangan dengannya.

Ide-ide Fathi Osman tidaklah semuanya baru. Dalam banyak hal, doktrin Islam tentang kebebasan, persamaan, keadilan, dan kosmopolitalisme telah dikemukakan oleh para pemikir Indonesia seperti Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid,

Djohan Effendi, Quraish Shihab, Dawam Rahardjo, dan Jalaluddin Rahmat (Hidayat & Gaus, 1998). Yang berbeda bahwa Fathi Osman dalam mengkampanyekan penghormatan kepada umat manusia mengacu kepada konsep al-Qur'an "*banu Adam*," "*al-Isn*," "*al-insan*," dan "*al-nas*". Ini menarik karena ungkapan al-Qur'an tersebut meliputi umat manusia secara keseluruhan (semua suku, ras, gender, agama dan lain-lain) (hal 117). Juga interpretasi Fathi Osman tentang *ahl al-dzimma* yang menurutnya mereka bukanlah budak melainkan kelompok yang bebas dalam otoritas kaum Muslim (hal 58). Penafsiran *ahl al-dzimma* sebagai kelompok bebas adalah menarik karena, selama ini, para *fuqaha* memandangnya sebagai *the second class* yang serba dibatasi.

Namun, ada sisa persoalan yang belum tersentuh, yang sebagiannya justru sudah disentuh oleh pemikir Indonesia seperti Nurcholish Madjid, yaitu bahwa Fathi Osman belum mereinterpretasi doktrin dan peradaban yang selama ini menjadi sumber superioritas kaum Muslim dan keengganan mereka untuk berinteraksi secara positif dengan non-Muslim terutama Kristen dan Yahudi.

Ayat-ayat tersebut antara lain: "Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam." (Ali 'Imran, 19); "Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi (Ali 'Imran 85); "Pada hari ini telah Ku-sempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan ni'matKu, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agamamu (Al-Ma'idah 3). Ayat-ayat ini menegaskan bahwa Islam superior dari agama serta keyakinan lainnya. Dan ini berimplikasi kepada perasaan

superioritas kaum Muslim secara sosial dan politik atas non-Muslim dan menyebabkan Muslim menyepelekan pentingnya interaksi dan dialog.

Juga ayat “Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka” (Al-Baqarah 120). Ayat-ayat ini menumbuhkan kecurigaan dan ketidakpercayaan karena kegiatan Yahudi dan Kristen selalu bertujuan misionaris.

Secara internal, kita juga menjumpai populernya hadits tentang *“sataftariqu ummaty ila ihda wa sab`in firqah. Kullum fi al-nar illa wahidah. Wa hiya ahl al-sunnah wa al-jama`ah.”* “Kelak,” kata Nabi, “umatku akan pecah menjadi 71 kelompok. Semuanya masuk neraka kecuali satu, yaitu Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah.” Hadits ini sering dijadikan sandaran untuk menolak antara lain mengakui keberadaan Syi`ah secara setara, dan juga terhadap paham lain seperti Ahmadiyah. Fathi Osman ini seharusnya mereinterpretasi doktrin yang menimbulkan sikap eksklusif seperti yang dikutip di atas supaya dapat menghadirkan Islam yang pluralis dan kosmopolitan secara utuh. Demikian pula, kalau Fathi Osman meyakini pentingnya *equity* dalam menciptakan kohesi sosial maka ia seharusnya mengelaborasi doktrin dan sejarah Islam mengenai posisi manusia dalam perubahan sosial dan konsep dan sejarah Islam tentang keadilan sosial seperti yang dilakukan oleh Ali Shari`ati dan Hassan Hanafi. Tapi harap maklum, barangkali, audiens Fathi Osman bukan kaum Muslim dan para ahli agama Islam, melainkan yang lebih utama adalah masyarakat Amerika khususnya yang memandang Islam tidak

compatible dengan demokrasi dan HAM serta yang memandang bahwa Islam adalah agama eksklusif.

Daftar Bacaan

- Allport, Gordon W. (1979). *The nature of prejudice*. Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company.
- Banks, James A & Banks, Cherry A. McGee (Eds.) (2001). *Handbook of research on multicultural education*. San Francisco: Jossey-bass
- Banks, James A. (1997). *Educating citizens in multicultural society*. New York: Teachers College
- Bertrand, Jacques (2003). *Ethnic conflict in Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Callan, Eammon (1997) *Creating citizens: Political education and democracy*. Oxford: Clarendon Press.
- Departemen Agama (1993). *Al Qur'an dan terjemahnya*. Bandung: Gema Risalah Press
- Feinberg, Walter (1998). *Common schools/ uncommon identities: National unity and cultural difference*. New Haven: Yale University Press
- Galston, William A. (2002). *Liberal pluralism: The implications of value pluralism for political theory and practice*. Cambridge: Cambridge University Press
- Gutmann, Amy (2003). *Identity in democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Gutmann, Amy (Ed.) (1994). *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press
- Hidayat, K & Gaus, AF (1998). *Passing over: Melintasi batas agama*. Jakarta: Gramedia
- Jackson, Robert (Ed.) (2003). *International perspectives on citizenship, education and religious diversity*. London: RoutledgeFalmer

- Kymlicka, Will & Norman, Wayne (2000). *Citizenship in diverse societies*. Oxford: Oxford University Press
- Kam Hing, Lee (1997). *Education and Politics in Indonesia*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press
- Madjid, Nurcholish. (1997). *Islam: Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina
- Nash, Robert. J. (1999). *Faith, hype and clarity: Teaching about religion in American schools and colleges*. New York: Teachers College Press
- Osman, Fathi Osman (2006). *Islam, pluralisme, dan toleransi agama*. Terjemahan dari *The Children of Adam: an Islamic perspective on Pluralism*, oleh Irfan Abubakar. Jakarta: PSIK Universitas Paramadina
- Parekh, B. (2000). *Rethinking multiculturalism: Cultural diversity and political theory*. Cambridge: Harvard University Press
- Parker, Walter (2003). *Teaching democracy: Unity and diversity in public life*. New York: Teachers college
- Reich, Rob (2002). *Bridging liberalism and multiculturalism in American education*. Chicago: The University Of Chichago Press
- Schlesinger, Jr., Arthur M. (1998). *The disuniting of America: Reflection on a multicultural society*. New York: W.W. Norton & Compan
- Sleeter Christine E. and McLaren, Peter (Eds.) (1995). *Multicultural education, critical pedagogy and the politics of difference*. Albany: State University of New York Press
- Spinner-Halev, Jeff (2000). *Surviving diversity: Religion and democratic citizenship*. Baltimore: The John Hopkins University Press



Islam dan Pluralisme; Catatan Sederhana untuk Karya Fathi Osman¹

Kautsar Azhari Noer

Keluarnya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang pengharaman pluralisme agama, yang ditetapkan dalam Musyawarah Nasionalnya yang ke-7 pada 25-29 Juli 2005, membuat para penentang pluralisme agama bersorak-sorai kegirangan. Seolah-olah fatwa MUI itu, bagi mereka, adalah sesuatu yang sudah lama ditunggu-tunggu. Seakan-akan kemenangan mutlak anti-pluralisme atas pluralisme telah datang ke hadapan mereka. Adian Husaini, salah seorang penentang utama pluralisme di Tanah Air, misalnya, menulis sebuah karya dengan judul Pluralisme Agama

¹ Disampaikan pada Workshop “Kritik dan Apresiasi terhadap Fathi Osman: Konteks Islam dan Agama-agama di Indonesia,” yang diselenggarakan oleh Forum Muda Paramadina (Forum Madina) dan Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) pada Rabu, 24 Januari 2007, di Aula Yayasan Wakaf Paramadina, Pondok Indah Plaza III, Blok F4-6, Jl. TB Simatupang, Jakarta.

Haram: Fatwa MUI yang Tegas dan Tidak Kontroversial.² Karya ini adalah ungkapan dukungan penulisnya terhadap fatwa MUI tentang pengharaman pluralisme agama dan kecaman keras terhadap para pembela pluralisme.

Namun demikian, fatwa MUI itu tidak menyurutkan langkah para pembela pluralisme agama di Indonesia. Para pembela pluralisme mengadakan pertemuan-pertemuan untuk menentang fatwa MUI itu. Gus Dur dan sejumlah tokoh agama, bersama Aliansi Masyarakat Madani, mengadakan jumpa pers pada Jumat, 29 Juli 2007, di Kantor Pengurus Besar Nahdhatul Ulama, Jakarta, untuk menyatakan sebuah sikap terhadap fatwa MUI itu. Melalui pertemuan itu, Gus Dur menghimbau masyarakat agar tidak mendengarkan fatwa MUI itu, khususnya tentang Jama'ah Ahmadiyah Indonesia yang dinyatakan sesat. Para tokoh dari berbagai latar belakang berkumpul lagi di rumah kediaman Gus Dur pada Kamis, 4 Agustus 2005, untuk menyuarakan perlawanan mereka terhadap pengharaman pluralisme. Dan masih banyak pertemuan yang sejenis.

Setelah keluarnya fatwa MUI itu, karya-karya yang mendukung pluralisme justru semakin meningkat jumlahnya. Paling tidak, sebelum akhir tahun 2006, saya mencatat bahwa, di luar artikel-artikel dan esai-esai dalam surat kabar, majalah, dan jurnal, paling sedikit lima karya, baik asli dalam bahasa Indonesia maupun terjemahan, yang mendukung pluralisme telah terbit. Lima karya itu adalah: *Islam dan Pluralisme: Akhlak Qur'an*

² Adian Husaini, *Pluralisme Agama: Haram, Fatwa MUI Yang Tegas dan Tidak Kontroversial* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, Agustus 2005).

Menyikapi Perbedaan, oleh Jalaluddin Rakhmat;³ *Kredo Kebebasan Beragama*, oleh Zakiyuddin Baidhawi;⁴ *Melampaui Pluralisme: Etika al-Qur'an tentang Keragaman Agama*, oleh Hendar Riyadi;⁵ *Doktrin Pluralisme dalam al-Qur'an*, oleh Gamal al-Banna;⁶ dan *Islam, Pluralisme, & Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah, dan Peradaban*, oleh Mohamed Fathi Osman.⁷

Tulisan pendek ini akan membicarakan sekilas karya Fathi Osman, *Islam, Pluralisme, & Toleransi Keagamaan*. Selain *Kata Pengantar* oleh Budhy Munawar-Rachman, edisi Indonesia ini mengandung lima bab (jika boleh disebut demikian) yang masing-masing berjudul: (1) *Pluralisme di Era Global*, (2) *Anak-Cucu Adam*, (3) *Pluralisme dalam Hukum Islam*, (4) *Pluralisme dalam Peradaban Islam*, dan (5) *Menuju Sumbangan Muslim untuk Pluralisme Global Dewasa Ini*. Fathi Osman sendiri tampaknya tidak memberikan sebuah pengantar untuk karya ini kecuali jika bab pertama dianggap sebagai pengantar.

Bab pertama, *Pluralisme di Era Global*, dimulai dengan pernyataan, “Bahwa umat manusia semuanya berbeda tidak

³ Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Quran Menyikapi Perbedaan* (Jakarta: Serambi, 2006).

⁴ Zakiyuddin Baidhawi, *Kredo Kebebasan Beragama* (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban [PSAP], 2006).

⁵ Hendar Riyadi, *Melampaui Pluralisme: Etika al-Quran tentang Keragaman Agama* (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban [PSAP], 2006).

⁶ Gamal al-Banna, *Doktrin Pluralisme dalam al-Quran*, diterjemahkan oleh Taufik Damas (Bekasi: Penerbit Menara, 2006).

⁷ Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme, & Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah, dan Peradaban*, dengan pengantar oleh Budhy Munawar-Rachman, diterjemahkan oleh Irfan Abubakar (Jakarta: Paramadina, 2006).

dapat dibantah” (h. 1). Perbedaan-perbedaan antara manusia yang satu dan yang lain itu adalah kenyataan yang mustahil ditiadakan karena perbedaan-perbedaan itu adalah hukum alam yang diciptakan oleh Tuhan. Fathi Osman menjelaskan bahwa perbedaan-perbedaan itu dapat dibagi menjadi dua jenis: bawaan dan perolehan. Tampaknya yang dimaksud dengan perbedaan-perbedaan bawaan adalah yang telah ada sejak manusia lahir dan tidak bisa diubah kecuali dalam kasus-kasus tertentu yang jumlahnya sangat sedikit. Perbedaan-perbedaan ras, suku, warna kulit, dan jenis kelamin, misalnya, termasuk perbedaan-perbedaan bawaan. Perbedaan-perbedaan perolehan adalah yang timbul dari budaya yang mengitarinya. Contohnya adalah perbedaan-perbedaan dalam gagasan, pengetahuan, pendekatan, prioritas, dan penilaian.

Lalu, di mana tempat agama? Apakah agama termasuk dalam wilayah perbedaan-perbedaan bawaan atau dalam wilayah perbedaan-perbedaan perolehan? Bagi Fathi Osman,

Agama menempati ruang antara perbedaan bawaan dan perolehan, yaitu bahwa agama dapat diwariskan oleh generasi penerus dari generasi sebelumnya, atau dapat pula berkembang dari suatu sistem kepercayaan melalui keyakinan pribadi. Kenyataan bahwa keyakinan agama paling umum diwariskan secara kolektif ketimbang dikembangkan secara individual menjadikan penerimaan terhadap keragaman agama sesuatu yang penting bagi kesejahteraan manusia (h. 1-2).

Dewasa ini tidak ada negara bangsa yang tidak memiliki keragaman dalam ras, suku, dan agama. Gagasan-gagasan ideologis

dan politis sebagai cerminan perbedaan-perbedaan alamiah dalam pemikiran dan penilaian adalah keragaman. Fathi Osman mengingatkan agar keragaman global diterima dan dilindungi. Ia mengatakan, “Semenjak dunia menjadi saling berdekatan sebagai hasil perkembangan-perkembangan yang menakjubkan dalam teknologi transportasi dan komunikasi, keragaman global telah menjadi suatu kenyataan yang mesti diterima baik secara intelektual maupun secara moral, dan secara hukum mesti dilindungi serta disahkan oleh segenap kelompok di seluruh dunia” (h. 2). Jika kita ingin menciptakan dunia yang penuh damai dengan keragaman globalnya, maka pluralisme adalah “rukun hidup sosial” yang tidak bisa ditolak. Pluralisme yang digagas oleh Fathi Osman bukan “sekedar toleransi moral atau koeksistensi pasif” tetapi, lebih dari itu, pluralisme juga berarti melindungi kesetaraan dan membangun persaudaraan dan kerjasama untuk kebaikan semua. Pluralisme juga menuntut suatu tatanan yang memungkinkan semua orang dan kelompok memperoleh hak-hak dan memenuhi kewajiban-kewajiban sebagai warga negara dan warga dunia.

Pluralisme juga mengandung arti bahwa kelompok-kelompok minoritas dapat berperan-serta secara penuh dan setara dengan kelompok mayoritas dalam masyarakat, sembari mempertahankan identitas dan perbedaan mereka yang khas. Pluralisme harus dilindungi oleh negara dan hukum dan akhirnya oleh hukum internasional. Kaum Muslim harus hidup dengan non-Muslim dalam suatu negara tertentu. “Penduduk Muslim dari suatu negeri dapat memiliki perbedaan-perbedaan kesukuan dan doktrinal dalam diri mereka sendiri atau pun dengan kaum Muslim

di seluruh dunia. Satuan Muslim tidak mensyaratkan kaum Muslim membentuk suatu negara tunggal—kekhalfahan sekalipun selalu terdiri dari beragam keyakinan dan kesukuan” (h. 4-5). Suatu negara bangsa dari sudut pandang Islam dapat dianggap sebagai suatu keluarga atau kerabat yang diperluas. Perbedaan-perbedaan antara sesama Muslim, meskipun masing-masing memiliki kepentingan khusus, tidak boleh mengurangi hubungan kebersamaan dan solidaritas universal. Fathi Osman mengingatkan, sebagaimana diisyaratkan oleh al-Qur’an, bahwa “Tuhan dan ajaran-Nya haruslah diletakkan di atas setiap kepatuhan kepada kelompok atau wilayah tertentu” (h. 5).

Karena kaum Muslim hidup dalam kelompok-kelompok yang lebih luas dan dalam wilayah-wilayah tempat mereka dapat tumbuh berkembang, mereka harus hidup dengan agama-agama dan sekte-sekte lain. Lebih jauh, globalisme dewasa ini tengah menciptakan kesalingtergantungan yang tak terhindarkan antara segenap umat manusia, betapapun adanya perbedaan bawaan-alamiah atau perolehan (h. 6).

Bab kedua, *Anak-Cucu Adam*, sebagaimana bab pertama, memberikan landasan kuat bagi pluralisme. Al-Qur’an (117:70) menyatakan bahwa Tuhan menganugerahi berkah kepada semua “anak-cucu Adam,” betapapun adanya perbedaan-perbedaan bawaan dan perolehan mereka. Menyebut segenap umat manusia dengan “anak-cucu Adam” adalah penting dan penuh makna, menjadikan segenap umat manusia keturunan dari nenek-moyang asli yang sama (h. 12). Dalam segala hal, al-Qur’an berurusan dengan “manusia” sebagai individual tanpa melihat kepada jenis kelamin, suku, keyakinan, masyarakat, kelas, atau pendidikan,

untuk membangun dasar yang kokoh bagi komunikasi dan interaksi. Al-Qur'an menyeru "umat manusia" agar tetap selamanya sadar bahwa mereka semuanya setara karena berakar dari asal-usul yang satu, apakah mereka pria atau wanita, apapun kemungkinan kebangsaan dan asal-usul kesukuannya (4:1; 49:13). Keragaman masyarakat dan budaya manusia seyogyanya mengarahkan setiap orang untuk mengakui keberadaan yang lain dan saling mengetahui secara baik satu sama lain (49:13), dalam rangka saling berhubungan dan bekerja sama untuk kemanfaatan yang timbal balik dan untuk kesejahteraan umat manusia. Dalam hal ini, keragaman memperkaya pengalaman dan perkembangan manusia dan menjadi pertanda ciptaan dan anugerah Tuhan yang sangat indah (30:22), bukan sebagai pembawa atau penyebab konflik (h. 20).

Perbedaan-perbedaan pada umat manusia adalah ketentuan Tuhan yang tidak dapat diubah. Persoalan yang dihadapi oleh umat manusia adalah bagaimana menghadapi perbedaan-perbedaan itu, termasuk dalam keyakinan dan aturan. Al-Qur'an memberikan prinsip-prinsip yang harus dipegang sebagai cara yang baik untuk mengatasi perbedaan-perbedaan itu. Allah berfirman, "Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan kehidupan. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikan kamu satu umat saja, tetapi Dia hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu. Maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kamu semua kembali, lalu Dia memberitahukan kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu" (5:48). Allah juga berfirman, "Tidak ada paksaan dalam agama" (2:256). Pada kesempatan lain, Dia berfirman, "Dan jika

Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua manusia di muka bumi. Maka, apakah engkau hendak memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang beriman?” (10: 99).

Manusia, karena itu, harus menangani perbedaan-perbedaan mereka dalam dunia ini dengan cara terbaik semampu mereka, sembari menyerahkan penilaian akhir mengenai apa yang secara mutlak benar atau salah kepada Tuhan, karena tidak ada satu pun cara mencapai kesepakatan atas kebenaran yang mutlak, sebagaimana telah ditekankan berulang-ulang dalam al-Qur'an (seperti 2:113; 3:55; 5:48; 6:164; 10:93; 16:92, 124; 22:69; 32:25; 39:3, 46; 45:17) Namun demikian, walaupun terdapat penekanan yang berulang-ulang, selalu saja ada orang-orang yang bermain-main dengan Tuhan (h. 27).

Fathi Osman mengatakan bahwa dalam perkara-perkara keduniawian, umat manusia dapat mengatasi perbedaan-perbedaan mereka dengan mencapai mayoritas untuk suatu pandangan tertentu, tetapi dalam perkara agama, kebebasan beragama harus dijamin untuk setiap manusia. Dialog antara keyakinan dapat diarahkan untuk mencapai pengertian yang lebih baik tentang “yang lain,” sembari menampik pemaksaan yang menyakitkan dan tidak adil terhadap suatu keyakinan. Al-Qur'an mengajarkan bahwa dialog semacam itu harus dilakukan dengan cara yang paling konstruktif, baik dari segi metode maupun moral (16:125; 29:46). Hendaknya tidak ada kelompok yang mengarahkan argumentasinya atas dasar premis bahwa argumennya adalah satu-satunya yang mewakili seluruh kebenaran. Allah berfirman, “Dan sesungguhnya kami atau kamu, pasti berada dalam kebenaran atau dalam kesesatan yang nyata. Katakanlah: “Kamu tidak akan

ditanya tentang dosa yang kami perbuat dan kami tidak akan ditanya tentang apa yang kamu perbuat.” Katakanlah: “Tuhan kita akan mengumpulkan kita semua, kemudian Dia memberikan keputusan antar kita dengan benar” (34:24-26) (h. 27-28).

Fathi Osman memandang bahwa dalam masalah-masalah duniawi, perbedaan-perbedaan dapat diatasi dengan suara mayoritas, tetapi dalam masalah agama atau iman, suara mayoritas tidak dapat dijadikan cara untuk mengatasi perbedaan-perbedaan. Kita dapat menafsirkan bahwa masalah-masalah duniawi menyangkut hubungan sosial dan, karena itu, dapat dan sebaiknya diatasi secara kolektif. Sedangkan masalah-masalah agama atau iman, meskipun terkait dengan hubungan sosial, tetap merupakan pengalaman personal yang bersifat individual dan akan dipertanggungjawabkan secara individual pula di hadapan Tuhan sesudah mati. Karena itu, perbedaan-perbedaan dalam masalah-masalah agama atau iman tidak dapat diatasi dengan mencapai suara mayoritas. Maka sesuai dengan ajaran al-Qur’an, segala macam pemaksaan, termasuk pemaksaan suara mayoritas, dalam masalah-masalah agama atau iman, harus ditolak dengan keras. Maka kebebasan beragama harus dijamin untuk setiap individu. Kebebasan beragama atau beriman diperlukan agar agama atau iman itu tulus dan murni. Pemaksaan dalam agama atau iman akan melahirkan agama atau iman pura-pura dan palsu, yang pada hakikatnya bukan agama atau iman.

Gagasan-gagasan pluralisme dalam bab pertama dan bab kedua karya Fathi Osman ini dapat dipandang sebagai dasar bagi gagasan-gagasan dan aplikasinya dalam tiga bab berikutnya, yaitu pluralisme dalam hukum Islam, pluralisme dalam peradaban Islam,

dan sumbangan Muslim yang harus diberikan untuk pluralisme global dewasa ini.

Hampir tidak ada di antara pandangan-pandangan intelektual, sosial, dan politis Fathi Osman dalam karyanya, *Islam, Pluralisme, & Toleransi Keagamaan*, yang bersifat kontroversial, yang memancing kemarahan para ulama ortodoks. Bahwa Islam mengajarkan sikap menghormati kemajemukan dan perbedaan-perbedaan, toleransi dan kebebasan beragama, persamaan hak-hak laki-laki dan perempuan, dan jaminan dan perlindungan hak-hak non-Muslim oleh hukum Islam, misalnya, sebagaimana dipaparkan dalam karya yang kita diskusikan ini, tentu disetujui oleh para ulama ortodoks, terlepas dari kenyataan apakah ajaran-ajaran ini dipraktikkan atau tidak. Memang ada beberapa di antara pandangan-pandangan Fathi Osman, yang tidak (bisa) diterima oleh, atau tidak populer di kalangan, para ulama ortodoks, jika tidak bisa dikatakan kontroversial, dan, karena itu, tidak mengundang kemarahan mereka. Salah satu pandangannya yang tidak (bisa) atau sulit diterima oleh para ulama ortodoks adalah pandangan tentang keimaman perempuan dalam shalat. Ia mengatakan bahwa “seorang perempuan dapat menjadi imam shalat.” (h. 36) Pandangannya bahwa al-Qur’an tidak memberikan hukuman (mati) kepada orang murtad di dunia ini (2:217; 5:54; 47:25) (h.56) tidak (bisa) diterima oleh mayoritas ulama ortodoks. Ia mengutip pendapat al-Mawardi bahwa hukuman mati dapat dijatuhkan atas orang murtad bila kemurtadannya berkaitan dengan peperangan dan tindakan-tindakan militer yang dikerahkan untuk kemaslahatan negara. Fathi Osman menyatakan dengan tegas bahwa hukuman mati seperti itu sebagai suatu hukuman

atas kemurtadan tidak disebut dalam al-Qur'an dan bertentangan dengan prinsipnya yang jelas "Tidak ada paksaan dalam agama." (2:256) (h. 57) Sebuah pandangan langka lain, yang tentu saja tidak populer di kalangan para ulama ortodoks, yang diangkat oleh Fathi Osman dalam karya yang kita bicarakan ini adalah bahwa setiap non-Muslim yang tinggal di negara Islam dan menjadi fakir miskin menerima apapun yang dituntut dari dana-dana zakat. (h. 45) Dengan kata lain, fakir miskin di kalangan non-Muslim ditopang oleh bendahara umum dari penghasilan zakat. (h. 84).

Karya Fathi Osman ini, *Islam, Pluralisme, & Toleransi Keagamaan*, jika dibaca oleh para ulama yang tergabung dalam MUI, hampir dapat dipastikan tidak akan mengundang kemarahan dan hujatan mereka terhadap penulis buku ini karena pandangan-pandangan yang dijelaskan di dalamnya bukanlah pandangan-pandangan "asing" dan kontroversial. Pada umumnya, pandangan-pandangan itu adalah pandangan-pandangan yang "datar" dan "lurus," tidak "menanjak," "menukik," atau "berliku-liku," kecuali pandangan-pandangannya tentang tiga masalah yang telah disinggung di atas, yang ketiga-tiganya pun tidak begitu kontroversial.

Dalam pengamatan saya, dalam konteks pemikiran Islam di Indonesia beberapa tahun terakhir, selain sekularisme dan liberalisme, ada dua pandangan dan aplikasinya yang paling kontroversial sehingga membuat marah para ulama MUI. Dua pandangan itu adalah: (1) pluralisme yang saya sebut "pluralisme telogis," yang dapat dibedakan dengan "pluralisme sosilogis"; dan (2) bolehnya nikah beda agama, terutama apabila pasangan yang

nikah itu dari pihak Islam adalah adalah perempuan dan pasangan dari pihak lain adalah laki-laki. Akar kontroversi itu adalah “pluralisme teologis,” yang mengakui kebenaran agama-agama lain yang juga dapat membawa ke-selamatan bagi para penganutnya. Persoalan nikah beda agama muncul dari “eksklusivisme teologis” yang mengakui bahwa satu-satunya agama yang benar dan membawa keselamatan adalah agamaku. Ungkapan “agamaku” di sini harus dilihat dari sudut pandang penganut suatu agama. Jika dilihat dari sudut pandang seorang Yahudi, maka yang dimaksud dengan “agamaku” adalah agama Yahudi atau Yudaisme. Jika dilihat dari sudut pandang seorang Kristen, maka yang dimaksud dengan “agamaku” adalah agama Kristen atau Kristianitas. Jika dilihat dari sudut pandang seorang Muslim, maka yang dimaksud dengan “agamaku” adalah Islam. Dan begitu seterusnya dengan sudut pandang-sudut pandang agama-agama lain. Jika teologi yang dianut seseorang adalah teologi pluralis atau pluralisme, maka fikih yang sesuai untuknya adalah fikih pluralis. Jika teologi yang dianut seseorang adalah teologi eksklusivis atau eksklusivisme, maka fikih yang sesuai untuknya adalah juga fikih eksklusivis. Pada umumnya, akan terjadi ketegangan pada diri seorang Muslim, misalnya, jika teologi yang dianutnya tidak sejalan dengan fikihnya: teologinya adalah eksklusivis, sedangkan fikihnya adalah pluralis. Jika teologi seorang Muslim adalah pluralis, maka nikah beda agama tidak menimbulkan masalah baginya. Di sini kita akan membicarakan akar yang dianggap kontroversial dan menimbulkan kemarahan dan hujatan para ulama ortodoks sehingga MUI mengeluarkan fatwa yang tentu saja mengharamkannya. Akar itu adalah “pluralisme teologis,”

atau sebut saja dengan singkat “pluralisme.” Masalah nikah beda agama, dengan demikian, tidak akan dibicarakan dalam kesempatan ini.

Ada dua ayat yang paling sering digunakan oleh para ulama ortodoks untuk menolak dan menyerang “pluralisme.” Dua ayat ini adalah senjata yang digunakan untuk mempertahankan bahwa satu-satunya agama (sebagai sebuah sistem) yang benar di mata Allah adalah Islam (sebagai sebuah sistem keagamaan yang diberi nama “Islam” [dengan huruf besar]). Dua ayat itu adalah sebagai berikut:

“Sesungguhnya *dîn* (yang benar) di sisi Allah adalah *islâm*.”
(Q 3: 19)

“Barang siapa yang mencari *dîn* selain *islâm*, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (*dîn* itu) daripadanya, dan ia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi.” (Q 3: 85)

Menurut Thabari, kata *dîn* pada ayat pertama (Q 3: 19) berarti “kepatuhan” (*thâ’ah*) dan “kerendahan,” “kepatuhan” (*dzillah*), dan kata *islâm* pada ayat yang sama berarti “ketundukan” (*inqiyâd*), “kerendahan,” ketundukan,” (*tadzallul*), dan “khusuk” (*khusyû’*). Ketika menakwilkan ayat ini, “Sesungguhnya *dîn* (yang benar) di sisi Allah adalah *islâm*” (Q 3: 19), ia mengatakan bahwa ayat ini bermakna: “Sesungguhnya kepatuhan yang adalah satu-satunya kepatuhan di sisi-Nya adalah kepatuhan kepada-Nya, pengikraran lidah dan kalbu bagi-Nya dengan penghambaan dan kerendahan, dan ketundukan lisan dan kalbu kepada-Nya dengan kepatuhan tentang apa yang disuruh dan dilarang, kerendahan lisan dan kalbu kepada-Nya dengan itu tanpa menyombongkan diri kepada-Nya,

tanpa berpaling dari-Nya, dan tanpa menyekutukan segala sesuatu selain Dia dengan Dia dalam kehambaan dan ketuhanan.”⁸ Thabari tidak menjelaskan secara khusus makna kata *dîn* (dan juga kata *islâm*) pada ayat yang kedua (Q 3: 85) barangkali karena sudah dijelaskan pada ayat sebelumnya. Ini berarti bahwa makna kedua kata ini, yaitu *dîn* dan *islâm*, dalam ayat terakhir, sama dengan makna dua kata yang sama pada ayat pertama tadi yang telah dijelaskannya. Sebenarnya lima kata yang disebut di sini ini, yaitu *dîn*, *thâ'ah*, *dzillah*, *tadzallul*, *islâm*, *inqiyâd*, dan *khusyû'* mempunyai makna asal yang berdekatan yang sulit dibedakan dan dalam konteks-konteks tertentu yang satu menjadi sinonim bagi yang lain.

Apabila yang dimaksud dengan *islâm* adalah “ketundukan,” “berserah diri,” kepada Tuhan, maka *islâm* dalam arti ini bisa juga ditemukan dalam agama-agama lain. Dalam agama Hindu, misalnya, ada ajaran yang menekankan sikap berserah diri kepada Tuhan. Pandit Usharbudh Arya, seorang tokoh Hindu aliran Wedanta Yoga, mengungkapkan sikap penyerahan total dirinya (*islâm*) kepada Tuhan dengan kata-kata sebagai berikut:

Jika aku tidak mengatupkan tanganku dalam mengabdikan kepada-Mu, maka lebih baik aku tidak mempunyai tangan. Jika aku melihat dengan mataku suatu benda yang di dalamnya aku tidak melihat-Mu secara langsung atau tidak langsung, wahai Tuhanku, maka lebih baik aku tidak mempunyai mata. Jika aku mendengar dengan telingaku suatu kata, yang secara langsung atau tidak langsung, bukan nama-Mu, wahai Tuhanku, lebih baik aku tidak mempunyai telinga. Jika aku

⁸ Ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Tâ'wil al-Qur'ânî*, 15 jilid, 30 juz (Beirut: Dar al-Fikr, 1425-6/2005), 3/3:259-60.

mengucapkan dengan mulutku suatu kata tunggal yang di dalamnya tidak terkandung suatu keseluruhan hymne pujian kepada-Mu, wahai Tuha, maka biarkanlah telinga tidak ada lagi. Dalam setiap kerdipan pikiranku adalah Engkau yang cahayanya menjadi pikiranku, dan jika ada suatu cahaya di dalam pikiranku yang tidak aku ketahui sebagai kerdipan-Mu, maka buanglah pikiranku jauh-jauh dari daku, wahai Tuhan, tetapi datanglah dan berdiamlah secara langsung dalam daku.⁹

Kata-kata Arya di atas mengingatkan saya pada sikap pasrah, kepatuhan, dan ketundukan kepada Allah swt (*Islâm*) sebagai konsekuensi tauhid. Sikap pasrah ini diungkapkan dalam al-Qur'an sebagai berikut: "Sesungguhnya shalatku, ibadahku, hidupku, dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam. Tiada sekutu bagi-Nya; dan demikian itulah yang diperintahkan kepadaku, dan aku termasuk orang yang pertama berserah diri [kepada Allah]." (6:162-63).

Sikap pasrah yang diungkapkan oleh Arya secara jujur itu harus diakui sebagai sikap pasrah total dengan sepenuh jiwa dan raganya kepada Tuhan. Saya mengagumi sikap pasrah (*islâm*) orang Hindu itu dan iri kepadanya karena menyaingi—jika tidak boleh dikatakan melebihi—sikap pasrah (*islâm*) yang saya lakukan selama ini. Namun demikian, keyakinan saya kepada Islam tidak akan berkurang sedikit pun, apalagi untuk berpindah agama ke dalam Hinduisme. Sebaliknya kata-kata, atau lebih tepatnya, doa, Arya itu mengilhami saya untuk menumbuhkan

⁹ Pandit Usharbudh Arya, *God* (Honesdale, Pennsylvania: The Himalayan International Institute of Yoga Science and Philosophy, 1979), h. 3.

sikap pasrah kepada Allah swt (*islâm*) yang lebih sempurna agar tidak kalah dengan sikap pasrah orang yang agamanya tidak dinamai “Islam” itu.

Kembali kepada makna *dîn* dalam dua ayat al-Qur’an yang disinggung di atas (3:19, 85), kita memahanni bahwa berdasarkan dua, sebagaimana banyak ayat lain, *dîn* dipahami sebagai kualitas personal, atau, meminjam ungkapan Wilfred C. Smith, “agama personal.” *Dîn* dalam arti ini bukanlah sebagai sistem, institusi, pranata, atau lembaga. *Dîn* dalam arti ini bukanlah identitas, tetapi adalah kualitas; ia bukanlah bentuk formal, tetapi adalah esensi atau substansi; ia bukanlah label, tetapi adalah intisari; ia bukanlah “kulit,” tetapi adalah “isi.” Lalu, timbul sebuah pertanyaan: apakah kata *dîn* dalam arti sebagai “sebuah sistem, yang mengandung hukum, undang-undang, peraturan, atau ajaran-ajaran yang diturunkan oleh Allah,” ditemukan dalam al-Qur’an? Atau, apakah kata *dîn* yang berarti “jalan hidup yang harus ditempuh oleh manusia untuk mencapai tujuan akhir hidupnya” ditemukan dalam al-Qur’an?

Mari kita perhatikan makna *dîn* dalam al-Qur’an menurut Ibn ‘Arabi. Sufi dari Andalusia yang digelar Syaikh Terbesar (*al-Syaykh al-Akbar*) ini mengatakan bahwa *dîn* terdiri dari dua jenis: *dîn* yang datang dari Allah dan *dîn* yang datang dari ciptaan. *Dîn* yang datang dari Allah adalah *dîn* yang dipilih oleh Allah dan diberi-Nya kedudukan yang lebih tinggi daripada *dîn* ciptaan. Allah berkata, “Ibrahim telah mewasiatkan ucapan itu kepada anak-anaknya, yang kemudian dilakukan pula oleh Ya‘qub, [dengan mengatakan,] “Hai anak-anakku, Allah telah memilih untukmu *al-dîn*, maka janganlah kamu mati kecuali sebagai orang-orang

yang berserah diri (*muslimûn*)” (Q 2: 132), yang berarti sebagai “orang-orang tunduk” (*munqâdûn*) kepada-Nya. *Dîn* (yang ditulis: *al-dîn*), dengan *al-alif* dan *al-lâm* (kata sandang), yaitu sebuah *dîn* yang diketahui dan dikenal, muncul dalam firman Allah swt, “Sesungguhnya *dîn* (yang benar) di sisi Allah adalah *islâm*” (Q 3: 19). *Dîn* dalam ayat ini adalah ketundukan (*inqiyâd*). Yang datang dari Allah adalah *syar‘* (hukum) yang kepadanya anda tunduk (atau yang anda patuhi). Maka *dîn* adalah ketundukan, kepatuhan, dan *nâmûs* adalah *syar‘* (hukum) yang disyariatkan oleh Allah. Barangsiapa yang bersikap dengan ketundukan kepada apa yang disyariatkan oleh Allah untuknya telah melaksanakan *dîn* dan mendirikannya, yaitu membangunnya sebagaimana mendirikan shalat. Hamba adalah pembangun (*munsi‘i*) *dîn*, sedangkan Tuhan adalah peletak (*wâdhi‘*) hukum-hukum. Maka ketundukan adalah perbuatan anda sendiri, dan demikian juga *dîn* adalah perbuatan anda.¹⁰

Di sini kita melihat bahwa *dîn* yang datang dari Allah adalah hukum, syariat, atau peraturan yang diletakkan oleh Allah untuk dipatuhi oleh manusia. Ini adalah *dîn* sebagai sistem ideal, yaitu *dîn* yang diwasiatkan Ibrahim kepada anak-anaknya, yaitu *dîn* yang dipilih oleh Allah untuk mereka seperti disebutkan dalam al-Qur‘an tentang wasiat Ibrahim kepada anak-anaknya (Q 2: 132). *Dîn* dalam arti universal dan ideal ini adalah satu dan sama karena datang dari Tuhan yang satu, tetapi *dîn* sebagai *nâmûs* adalah *syar‘* (hukum) yang disyariatkan oleh Allah banyak bentuk sesuai dengan budaya umat yang ditujunya. Tetapi *dîn*

¹⁰ Ibn ‘Arabi, *Fushush al-Hikam*, diedit dan diberi pengantar dan penjelasan oleh Abu al-‘Ala ‘Afifi, dua bagian (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1400/1980), 1: 94-95.

yang datang dari Allah tidak akan berarti apa-apa jika tidak dipatuhi oleh manusia. *Dîn* yang datang dari Allah itu tidak mungkin dipatuhi tanpa dipahami atau ditafsirkan oleh manusia. Pemahaman atau penafsiran manusia tentang *dîn* itu adalah perbuatan manusia, ciptaan manusia.

Dîn yang datang dari manusia adalah ketundukan atau kepatuhan yang dilakukannya. *Dîn* dalam arti ini bukanlah sistem tetapi adalah *dîn* personal, kualitas personal, kualitas pribadi, yang tentu saja bersifat individual, bukan kolektif.

Dîn sebagai sistem yang ideal yang datang dari Allah ketika direspons (dalam arti dipahami, ditafsirkan, dan dipatuhi oleh manusia pasti menurut pemahaman atau penafsirannya) berubah menjadi *dîn* historis, *dîn* sebagai fakta sejarah, realitas sejarah. *Dîn* historis adalah sejarah manusia karena ia adalah aktivitas manusia yang selalu mengalami proses yang tidak pernah berhenti. *Dîn* dipahami dengan berbagai tafsir, yang pada gilirannya melahirkan banyak aliran, mazhab, dan sekte keagamaan.

Kita kembali kepada pertanyaan di atas: apakah kata *dîn* dalam arti sebagai “sebuah sistem, yang mengandung hukum, undang-undang, peraturan, atau ajaran-ajaran yang diturunkan oleh Allah,” ditemukan dalam al-Qur’an? Atau, apakah kata *dîn* yang berarti “jalan hidup yang harus ditempuh oleh manusia untuk mencapai tujuan akhir hidupnya” ditemukan dalam al-Qur’an? Jawabnya adalah positif. *Dîn* yang diwasiatkan Ibrahim kepada anak-anaknya, yaitu *dîn* yang dipilih oleh Allah untuk mereka seperti disebutkan dalam al-Qur’an (Q 2: 132) adalah *dîn* sebagai sistem.

Kata *dîn* dalam arti sebagai sistem atau institusi dalam al-Qur'an ditemukan pula pada dua contoh berikut:

“Dan janganlah kamu percaya kecuali kepada orang-orang yang mengikuti *dîn*-mu.” (*dînukum*) (Q 3: 73)

“Hari ini telah Ku-sempurnakan untukmu *dîn*-mu dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai untukmu *islâm* sebagai *dîn*.” (Q 5: 3)

Kita tidak bisa mengingkari *dîn* sebagai sistem atau institusi, dan tampaknya *dîn* dalam arti inilah yang dominan sehingga kita lupa pada *dîn* sebagai kualitas personal atau “agama personal.” *Dîn* sebagai sistem atau institusi ada dalam arti komunal dan kolektif, sedangkan *dîn* sebagai kualitas personal, keadaan spiritual, atau pengalaman spiritual bersifat individual. *Dîn* sebagai sistem atau institusi dalam sejarah umat manusia adalah manifestasi, bentuk, identitas, label, dan “kulit.” *Dîn* sebagai kualitas personal atau keadaan spiritual adalah esensi, substansi, kualitas, intisari, dan “isi.” Barangkali, tanpa kita sadari, banyak di antara kita lebih mementingkan manifestasi ketimbang esensi, bentuk ketimbang substansi, identitas ketimbang kualitas, label ketimbang intisari, dan “kulit” ketimbang “isi.” Mungkin banyak di antara kita lebih patuh kepada agama, aliran, mazhab, sekte, pemahaman, atau penafsiran kita ketimbang Tuhan. Jika itu yang terjadi, *dîn* telah berubah menjadi sumber malapetaka. Kita berlindung kepada Allah swt dari itu.

Kita harus mampu menampilkan *dîn* sebagai sumber kedamaian dan kasih sayang. Satu-satunya jalan adalah kembali kepada *dîn* sebagai esensi, substansi, kualitas, intisari, dan “isi” tanpa

mengabaikan manifestasi, bentuk, identitas, label, dan “kulit.” Bagaimana pun, *dîn* sebagai esensi, substansi, kualitas, intisari, dan “isi” pasti lebih penting daripada *dîn* sebagai manifestasi, bentuk, identitas, label, dan “kulit.”

Agama bertujuan untuk menciptakan kedamaian, bukan untuk melahirkan permusuhan. Inilah yang yang dicita-citakan oleh para pembela pluralisme. Fathi Osman adalah salah seorang pembela pluralisme, sebagaimana tergambar pada pandangan-pandangan intelektual, sosial, dan politisnya dalam karyanya yang kita bicarakan dalam kesempatan yang terbatas ini.

Semoga para pembela cita-cita mulia dan luhur ini selalu dibimbing, dilindungi, disukseskan, diberi salam, dirahmati, dan diberkati oleh Allah swt. Amin.^[a]



Anugerah Allah Buat Anak Cucu Adam

Zainun Kamal

Ini adalah sebuah ulasan kecil terhadap buku Mohamed Fathi Osman “Islam Pluralisme dan Toleransi Keagamaan,” lebih khusus tentang “Anak cucu Adam.” Kenapa anak cucu Adam? Karena semua istilah al-Qur’an tentang manusia (insan, ins, basyar, nas) atau orang-orang mukmin dan kafir adalah keturunan dari nenek moyang asli yang sama, yakni Adam. Maka semua umat manusia disebut banu Adam (anak cucu Adam): Secara umum, dengan jelas dalam al-Qur’an, Allah peduli kepada manusia dalam keseluruhannya, dan secara khusus kepada orang-orang mukmin, yaitu orang-orang yang percaya dan menjalankan aturan-aturan-Nya dengan baik.

Sebagai kepedulian kasih Allah, alam jagad raya adalah ciptaan-Nya, diciptakan berdasarkan hukum-hukum yang teratur,

rapi, dan harmonis. Kesemuanya ini diperuntukkan buat kebaikan kehidupan semua umat manusia. Dengan diciptakan alam ini dengan hukum-hukum yang teratur memberikan kemudahan kepada manusia untuk memanfaatkannya dengan baik (al-Jatsiyah, 45:13).

Seperti makhluk-makhluk lainnya, manusia adalah juga ciptaan Allah. Diciptakan dengan sebaik-baik ciptaan (al-Tin, 95:4), dan dianugerahkan kepadanya kekayaan fisik, intelektual, spiritual dan kebijakan moral, serta dilindungi oleh petunjuk-Nya bagi seluruh umat manusia (al-Baqarah, 2:29).

Disamping itu, fasilitas dan anugerah Allah yang sangat berharga dan penting bagi anak cucu Adam adalah akal budi dan agama sebagai petunjuk untuk menjalani kehidupannya sebagai khalifah Allah di atas bumi (al-Baqarah, 2:30). Misi ini adalah suatu perjuangan untuk menciptakan sebuah tata sosial yang bermoral di atas dunia.

Anugerah petunjuk dari Allah itu bersifat primordial dan universal buat semua umat manusia, yang disampaikan melalui para rasul-Nya, semenjak Adam as sampai Nabi Muhammad saw. Petunjuk yang sama itu disebut dengan Islam, yaitu penyerahan diri kepada yang Absolut.

Nabi Nuh berkata kepada kaumnya: “Aku diperintah supaya termasuk orang-orang Muslim” (Yunus, 10:72). Perhatikanlah, ketika Tuhan berfirman kepadanya (Nabi Ibrahim) *aslim* (tunduklah), ia menjawab *aslamtu*, aku tunduk kepada Tuhan alam semesta “(al-Baqarah, 2: 131), juga Nabi Ibrahim dan Ya’kub menyampaikan pesan kepada anak-anaknya: “Sesungguhnya Allah telah memilih agama bagimu, maka janganlah kalian mati,

kecuali dalam memeluk agama Islam, menjadi orang-orang Muslim (al-Baqarah, 2:132). Nabi Musa juga berkata kepada kaumnya, “...Hai kaumku, jika kamu beriman kepada Allah, maka bertakwalah kepada-Nya, jika kamu benar-benar orang-orang Muslim, memasrahkan diri kepada-Nya (Yunus, 10:84). Demikian pula kaum Hawariyin, sahabat-sahabat Nabi Isa as., berkata kepada Isa: Kami beriman kepada Allah, dan saksikanlah bahwa sesungguhnya kami adalah orang-orang Muslim (Ali Imran, 3:52).

Kesatuan anugerah Allah ini tertera pada firman-Nya, “Petunjuk agama yang sama telah disyariatkan kepadamu seperti yang telah diperintahkan kepada Nuh—dan kami wahyukan kepadamu—dan yang kami perintahkan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa, yakni tegakkanlah agama dan janganlah berpecah belah di dalamnya” (al-Syra, 42:13).

Banyak lagi ayat-ayat al-Qur’an yang menjelaskan bahwa anugerah petunjuk Allah kepada semua umat manusia pada intinya adalah satu dan sama. Tugas para nabi dan para pengikutnya adalah untuk selalu mengingatkan semua manusia untuk kembali kepada petunjuk yang satu itu,” Maka hadapkanlah dirimu dengan lurus kepada agama (Allah) yang satu itu, itulah fitrah Allah, yang manusia diciptakan sesuai dengan fitrah itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. Itulah agama yang lurus, tapi kebanyakan manusia tidak mengetahuinya, (al-Rum, 30:30).

Anugerah Allah kepada semua umat manusia itu merupakan agama fitrah yang diturunkan Allah kepada semua nabi-Nya, dan manusia diciptakan sesuai dengan fitrah yang diturunkan itu “Fitrah merupakan suatu anugerah yang sempurna kepada setiap

anak cucu Adam dan diperoleh tanpa usaha. Di samping itu kepercayaan kepada Allah yang kita diperintahkan pasrah (*aslām*) kepada-Nya juga merupakan fitrah yang telah ditanamkan Allah secara inborn dalam kehidupan setiap manusia. Artinya, semenjak awal kehidupan anak cucu Adam Allah telah membekalinya secara fitrah kepercayaan kepada adanya Allah dan kepasrahan kepada-Nya. Karena itu pada dasarnya tidak ada manusia yang tidak bertuhan. Inilah sebuah perjanjian primordial Allah kepada semua anak cucu Adam,” Ingatlah ketika Tuhanmu mengeluarkan dari anak cucu Adam keturunan mereka dari sulbinya menjadikan saksi atas diri mereka sendiri (dengan pertanyaan),”Bukankah Aku Tuhanmu? “mereka menjawab, Ya, Kami bersaksi, (al-A’raf, 7:172).

Menurut Fathi Osman, ayat al-Qur’an ini penting mengenai anak cucu Adam yang menyebutkan wilayah spiritual yang sama diciptakan oleh Allah di dalam diri setiap orang, yang dapat digunakan oleh setiap pribadi menurut keadaan-keadaannya yang khas. Setiap pribadi memiliki spiritualitas masing-masing, yang diarahkan dan diberi petunjuk oleh pesan-pesan Allah.

Satu Tuhan dan satu agama yang disebut dengan kepasrahan dan kepatuhan (Islam) adalah misi para nabi semenjak awal, dari Nabi Adam sampai kepada Nabi Muhammad. Nabi Muhammad menyampaikan kepada umatnya bahwa beliau tidak membawa agama baru, tapi melanjutkan, menyempurnakan, dan mengoreksi agama para nabi terdahulu, seperti yang dinyatakan al-Qur’an 42:13. Dan dalam kitab hadist shahih Bukhari, kitab al-Manaqib, bab Khatam al-Anbia; shahih Muslim al-Fadhail, dan musnad Ahmad bin Hanbal, hadis dari Abu Hurairah, Rasulullah saw bersabda,”Perumpamaan aku dengan nabi-nabi sebelum aku

adalah seperti seseorang yang membangun sebuah bangunan yang bagus dan sempurna, tapi masih terdapat sebuah lobang yang kosong dari sebuah batu bata dipojok bangunan itu, orang-orang memasuki bangunan itu dan keheranan, lalu berkata bagaimana lobang yang kosong ini? Nabi berkata “Akulah sebuah batu bata untuk menutupi lobang yang di pojok itu, sehingga bangunan itu menjadi sempurna dan lengkap.”

Dalam tuturan di atas, Nabi tidak menyatakan bahwa beliau datang membawa agama baru dengan menghancurkan serta meratakan bangunan itu dan membangun sebuah agama baru, kedatangan beliau adalah sebagai pelanjut dan penyempurna dari agama sebelumnya. Itulah salah satu sebab kenapa agama yang dibawa Nabi Muhammad disebut dengan *al-Islam par excellence* dan universal.

Karena anugerah dan kasih sayang Allah tidak hanya terbatas khusus buat pengikut Nabi Muhammad, maka Allah memanggil semua anak cucu Adam, “Hai anak Adam, sesungguhnya kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutupi auratmu dan pakaian indah untuk perhiasan. Dan pakaian takwa itulah yang paling baik” (al-A’raf, 7:27).

Bahwa kasih sayang Allah dan bahwa katakwaan kepada-Nya dapat dicapai oleh siapa saja, tidak hanya diperuntukkan secara khusus kepada pengikut Nabi Muhammad, telah beliau sampaikan dalam firman Allah pada *khutbah wada’* (khutbah perpisahan):

“Hai manusia! Kami ciptakan kamu dari satu (pasang) laki-laki dan perempuan, dan kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling mengenal, sesungguhnya, yang paling mulia di antara kamu dalam

pandangan Allah, ialah yang paling bertakwa, Allah Maha Tahu, Maha Mengetahui (al-Hujurat, 49:13), juga (an-Nisa', 4:1) ; al-Baqarah, 2:21).

Karena itu, al-Qur'an membantah sikap eksklusifisme orang-orang Yahudi dan Nasrani yang mengklaim bahwa hanya merekalah yang akan masuk surga. Allah berfirman, "Bukan ... barang siapa menyerahkkan diri (*aslama*) seluruhnya kepada Allah dan dia berbuat amal kebaikan, ia akan menerima pahala di sisi Tuhannya, mereka tidak perlu khawatir dan tidak (pula) sedih" (al-Baqarah, 2:112). Artinya, setiap manusia mempunyai kesempatan untuk meraih dan mendapatkan kasih sayang Allah dan kemuliaan dari ketakwaan.

Adapun berhubungan dengan orang yang tidak beriman kepada Allah, yang disebut dengan orang kafir, maka yang dikecam oleh Allah adalah orang kafir inkar. Bahwa seseorang yang telah mengetahui akan hakekat kebenaran, kemudian melakukan tindakan kezaliman dan penganiayaan. Orang-orang yang berkarakter seperti ini disebutkan beberapa contohnya oleh al-Qur'an, seperti Fir'aun, Abu Lahab, Abu Jahal, dan lainnya.

Sedangkan orang kafir karena ketidaktahuannya akan hakekat kebenaran, maka ia berada di dalam pengampunan, kasih sayang dan keselamatan dengan rahmat Allah SWT. Tentu saja dia tidak harus mempertanggungjawabkan atas kekafirannya. Misalnya, orang-orang kafir yang hidup jauh dan terisolir dari kebenaran agama, tidak tahu selain dari agama atau kepercayaan yang ada di tempat mereka lahir dan berkembang. Allah tidak akan menyiksa

mereka, sebab Allah tidak akan membebani seseorang, kecuali sesuai dengan kemampuannya (al-Baqarah, 2:286).

Mahmud Syaltut dalam bukunya “*Al-Islam Aqidah wa Syariah*” berpendapat bahwa orang yang tidak beriman kepada Allah, rasul-rasul-Nya, kitab-kitab yang diturunkan-Nya melalui para malaikat, tidak percaya kepada Hari Pembalasan, keabadian Akhirat dan seterusnya, tidak berlaku baginya hukum-hukum yang berlaku bagi kaum Muslimin, baik yang berhubungan dengan Allah atau yang berhubungan antara kaum Muslimin, orang yang tidak beriman kepada apa yang disebut di atas bukan berarti dia kafir di sisi Allah dan abadi di dalam neraka. Mereka hanya tidak wajib melakukan apa yang telah diwajibkan atas orang-orang Islam di dunia, seperti ibadah yang telah ditetapkan di dalam Islam. Mereka tidak diharamkan melakukan apa yang diharamkan bagi orang-orang Islam, seperti minum-minuman keras, makan daging babi, dan jual beli keduanya.

Syaltut menegaskan bahwa hukum kafir di hadapan Allah berlaku jika kepada mereka telah disampaikan dan mendapatkan suatu kebenaran yang meyakinkan, namun menolaknya dan menentangnya dengan kesombongan. Penentangannya itu karena pertimbangan hilangnya harta kekayaan atau kedudukan, atau takut dicela. Tapi jika kebenaran itu belum sampai kepadanya atau sampai tapi kurang meyakinkan dan tidak memiliki kekuatan nalar, atau memiliki kekuatan nalar tapi tidak cocok dengan cara berpikirnya; kemudian dia berusaha terus dengan akal dan pikirannya untuk menemukan kebenaran, sampai kematian datang menjemputnya di tengah pencarian itu, maka dia tidak termasuk orang kafir di sisi Allah dan tidak ada dasar untuk

kekalnya dia di dalam neraka; bahkan dia bisa mendapatkan keselamatan dari siksaan neraka; karena ia tidak sombong dan tidak menentang kebenaran.

Selanjutnya, Syaltut menjelaskan, bahwa bagi suku-suku primitif (seperti orang-orang yang tinggal di pedalaman pulau Irian, Kalimantan, dan lain-lain, pen.) di mana ajaran Islam belum sampai kepada mereka, atau dakwah sudah sampai kepada mereka tapi dalam penjelasan yang tidak dimengerti, mereka ini tidak dapat dikatakan kafir, bahkan mereka akan selamat dari siksaan neraka. Kemusyrikan di dalam al-Qur'an yang tidak diampuni oleh Allah adalah kemusyrikan yang lahir dari pembangkangan dan kesombongan, seperti yang difirmankan Allah, "Dan mereka mengingkarinya karena kezaliman dan kesombongan, meskipun hati mereka meyakinkannya (an-Naml, 27:14).

Bagian terakhir tulisan ini, saya ingin mengutip pendapat seorang tokoh sy'ah Iran, Ali Rabbani Gulpaigani dari bukunya "*Huquqe Basyar*," diterjemahkan dengan judul "*Menggugat Pluralisme Agama*" yang dalam masalah pengertian kekafiran ia hampir sependapat dengan Fathi Osman dan Syaltut.

Menurut Ali Rabbani, bahwa orang-orang yang tidak beriman kepada syariat-syariat Ilahi, tapi perbuatan mereka sesuai dengan syariat itu, maka selagi ketidak berimanan bukan dengan pengetahuan dan bukan karena penolakan, melainkan karena ketidaktahuan terhadap syariah itu, dan mereka mengharapkan keridhaan Tuhan dalam melakukan kebaikan, maka dapat dikatakan bahwa sehubungan dengan amalan-amalan baik itu mereka layak mendapatkan pahala dari Allah.

Adapun perbuatan-perbuatan seseorang yang tidak berdasarkan kepada syariat-syariat samawi, tapi ia melakukannya dengan niat ketaatan, dan kasih sayang, demi pengabdian kepada makhluk dan karena dorongan kemanusiaan, maka dalam perbuatan khilaf itu bisa dikatakan bahwa dia dimaafkan (*ma'dzur*) ... dan boleh jadi dia akan mendapatkan balas kasih Allah. Hal seperti ini bisa berlaku pada para pemeluk agama-agama lain, dimanapun dan kapanpun, Allah tidak akan membiarkan perbuatan-perbuatan baik itu tanpa pahala.

Menurut Ali Rabbani, dalam beberapa riwayat disebutkan bahwa Allah tidak akan menyiksa atau setidaknya meringankan siksa orang-orang musyrik, seperti Hatim al-Tha'i, karena perbuatan-perbuatan baiknya selama hidupnya di dunia. Dengan kata lain, kecintaan murni kepada kebaikan, keadilan dan kasih sayang adalah merupakan kecintaan manusia kepada keindahan, dari ciptaan Sang Khalik. Atas dasar itu, tidak mustahil orang seperti itu secara faktual dan perbuatannya tidak tergolong sebagai orang-orang kafir, meskipun secara verbal mereka terhitung sebagai orang-orang yang tidak percaya. Dalam ungkapan lain, secara teoretis mereka tidak mempunyai pengetahuan tentang iman kepada Tuhan, tapi secara praktis, tanpa disadarinya, ia secara tulus telah mengamalkan ajaran-ajaran dari Tuhan.

Akhirnya dapat kita simpulkan bahwa sesungguhnya Allah telah menciptakan alam semesta dan diperuntukkan untuk kebaikan dan kemaslahatan anak cucu Adam. Dialah yang menganugerahkan petunjuk kepada manusia dan yang akan mengadili manusia nanti, dengan keadilan yang penuh balas kasih.^[4]

LAMPIRAN



Tentang Center For Muslim-Christian Understanding

The Center for Muslim-Christian Understanding: History and International Affairs (Pusat Pengertian Muslim-Kristen: Sejarah dan Hubungan Internasional) didirikan pada 1993 oleh Georgetown dan Foundation pour l'Entente entre Chretiens et Musulmans, Jenewa, untuk mempromosikan dialog antara dua agama besar ini. Pusat ini memfokuskan pada perjumpaan historis, teologis, politis dan budaya antara Islam dan Kristen, antara dunia Muslim dan Barat. Terletak di Edmund A. Walsh School of Foreign Service di Universitas Georgetown, Pusat ini mengombinasikan pengajaran, penelitian dan pertemuan-pertemuan umum.

Pendirian The Center for Muslim-Christian Understanding di Georgetown berasal dari peran agama dalam sistem internasional dewasa ini. Khazanah masa lalu Katolik-Jesuit Georgetown dan

lokasinya di Washington telah membentuk minat universitas yang tak kunjung hilang pada studi agama dan hubungan internasional. Islam merupakan salah satu kekuatan besar spiritual dan sosial di dunia saat ini; pengaruh dan arti pentingnya semakin meningkat dan berkembang di abad ke-21 ini. Karenanya, studi Islam di Georgetown mencakup isi kandungan agama ini sendiri, arti penting budaya dan peranannya dalam hubungan internasional, begitu pula pengalaman Kristen di dunia Muslim.

Sasaran dari aktivitas Pusat ini, dalam cakupan nasional dan internasional, dicapai melalui pengajaran, simposium, konferensi-konferensi internasional, dan peliputan media yang luas. Tenaga pengajar di Pusat maupun tenaga pengajar tamu menawarkan kursus-kursus tentang Islam dan sejarah hubungan Muslim-Kristen untuk mahasiswa-mahasiswa strata satu dan pascasarjana di Universitas ini. Pertunjukan yang luas dari aktivitas pertemuan umum dan penerbitan berupaya menerjemahkan interaksi dunia Muslim dan Barat bagi beragam komunitas: pemerintah, akademisi, media, komunitas agama, dan dunia usaha.



Tentang Mohamed Fathi Osman

Fathi Osman adalah Profesor peneliti tamu pada The Center for Muslim-Christian Understanding, Universitas Georgetown, Washington, D.C. selama musim semi tahun 1997. Tempat-tempat mengajarnya termasuk: Universitas Southern California, Los Angeles; Universitas Temple, Pennsylvania; Universitas Princeton, New Jersey; Universitas Imam Muhammad ibn Saud, Riyadh, Arab Saudi; Universitas Al-Azhar di Mesir, dan Universitas Oran di AlJazair.

Dr. Osman memperoleh gelar sarjananya dalam Hubungan Islam-Byzantium di Universitas Kairo, Mesir, dan gelar doktor dalam lembaga-lembaga ekonomi dan keuangan Islam, Universitas Princeton, New Jersey.

Di antara karya-karyanya, Dr. Osman telah menulis: *The Islamic Thought and Human Change, An Introduction to the*

Islamic History, Human Rights between the Western Thought and the Islamic Law, On the Political Experience of the Contemporary Islamic Movements, The Muslim World, Issues and Challenges, Jihad: A Legitimate Struggle for Human Rights, Muslim Women in the Family and Society, Shari'a in a Contemporary Society: Islamic Law and Change, dan Concepts of the Quran: A Topical Reading of the Divine Revelation.



Credit:

Edisi cetak buku terjemahan ini diterbitkan pertama kali oleh Yayasan Paramadina Jakarta, Nopember 2006.

Halaman buku pada Edisi Digital ini tidak sama dengan halaman edisi cetak. Untuk merujuk buku edisi digital ini, Anda harus menyebutkan “Edisi Digital” atau menuliskan *link*-nya. Juga disarankan mengunduh dan menyimpan file buku ini dalam bentuk pdf.



Yayasan Abad Demokrasi adalah lembaga nirlaba yang berkomitmen untuk pemajuan demokrasi di Indonesia, terutama dalam kaitannya dengan tradisi keberagaman yang menghargai nilai-nilai demokrasi, pluralisme, perdamaian, dan penghargaan terhadap hak-hak kemanusiaan.

Lembaga ini berupaya menyebarkan seluas-luasnya ide-ide pencerahan dan demokrasi ke khalayak publik. Juga memfasilitasi publikasi, penelitian, dan inisiatif-inisiatif lain terkait dengan isu yang sama.

Juga berupaya memfasilitasi transfer pengetahuan dan pembelajaran demokrasi dari berbagai belahan dunia. Lembaga ini juga concern terhadap upaya membangun tradisi akademik dan intelektual, sehingga proses demokratisasi Indonesia berjalan dalam fundamen yang kokoh dan visioner.

Lembaga ini juga berencana mengembangkan kader-kader pendukung proses pemajuan demokratisasi di Indonesia.

www.abad-demokrasi.com